Luciano Canfora

Un mestiere pericoloso

La vita quotidiana dei filosofi greci

Sellerio editore Palermo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Se si pone mente al caso dei filosofi greci (per lo meno di alcuni), il motto celebre, e celebrato, di Marx, secondo cui i filosofi si sarebbero sinallora limitati a «interpretare il mondo» astenendosi dall'imperativo inderogabile di «cambiarlo», non sembra corrispondere al vero. Giacché quegli antichi inventori del filosofare, in verità, operarono. E in una piccola comunità, quale fu la città antica, la loro azione risultò sommamente visibile: tanto da diventare non di rado il bersaglio della più popolare forma d'arte, la commedia. Più avanti di tutti si spinse Platone, il quale tentò addirittura di costruire la «città nuova»; e perciò patì la cattività e rischiò il peggio. Molto dopo di lui, uno stoico, Blossio di Cuma, fu dapprima coi Gracchi. Una volta persili, andò a morire combattendo al fianco di Aristonico e dei suoi ribelli, i quali chiedevano uguaglianza e adoravano il sole. La loro parola era dunque azione. Contro Socrate – l'uomo che forse meglio rappresenta gli antichi pensatori nella fantasia dei posteri – fu lo stesso ceto politico a mobilitarsi per neutralizzarlo. E lo colpirono: con lo strumento, talvolta cieco, ma ognora onnipotente, del verdetto di un tribunale.

L. C.

In copertina:

Iniziazione ai misteri dionisiaci. Pompei, Villa dei Misteri.

Luciano Canfora (1942) insegna Filologia greca e latina. Con questa casa editrice ha pubblicato: *La democrazia come violenza* (1982), *Storie di oligarchi* (1983), *Il comunista senza partito* (1984), *La sentenza* (1985), *La biblioteca scomparsa* (1986), *Vita di Lucrezio* (1993), *Demagogia* (1993), *Manifesto della libertà* (1994), *La lista di Andocide* (1998) e *Un ribelle in cerca di libertà. Profilo di Palmiro Togliatti* (1998). Dirige la collana «La città antica».

Prezzo Lire 18.000

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Luciano Canfora

Un mestiere pericoloso

La vita quotidiana dei filosofi greci

Sellerio editore
Palermo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

2000 © *Europäische Verlagsanstalt, Hamburg*

2000 © *Sellerio editore via Siracusa 50 Palermo*
e-mail: sellerioeditore@iol.it

2000 *maggio seconda edizione*

Canfora, Luciano <1942>

Un mestiere pericoloso: la vita quotidiana dei filosofi greci / Luciano Canfora.-2. ed. - Palermo : Sellerio, 2000.
(La memoria ; 465)
ISBN 88-389-1582-2
I. Filosofi - Greci antica - Biografie
180 CDD-20

CIP - *Biblioteca centrale della Regione siciliana*

Titolo originale: *Anleitungen zum Umgang mit Klassikern*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Un mestiere pericoloso

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ἀγαθῇ Σοφίᾳ

Solo gli stupidi fanno dipendere
il loro divertimento dal mondo esterno.

W. SOMERSET MAUGHAM, *Aschenden*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Socrate ovvero l'infallibilità della maggioranza

Lo trovarono pieno di lividi. Il suo interlocutore lo aveva preso a calci. Ma Socrate non se l'era presa a male: «Se mi avesse preso a calci un asino, l'avrei forse condotto in giudizio?» obiettò.[1] Discuteva con le mani e coi piedi il popolo amante del bello e della filosofia, oltre che inventore della democrazia. Certo, Socrate era veemente quando il ragionamento lo trascinava: allora i suoi interlocutori «lo colpivano coi pugni e gli strappavano i capelli»,[2] per non parlare del disprezzo e della derisione che lo circondavano. Segno che la condanna a morte non giunse all'improvviso. Più di vent'anni prima Aristofane aveva pensato di far ridere di cuore il suo pubblico mettendo in scena l'assalto di un gruppo di fanatici incendiarî alla casa di Socrate.[3] L'effetto comico nasceva, tra l'altro, dal fatto che gli assalitori si dimostrassero totalmente incuranti delle grida disperate di coloro che, dentro la casa, secondo la finzione scenica, morivano tra il fumo e le fiamme.

Socrate si consolava frequentando altra gente. Quando il bellissimo Agatone vinse per la prima volta ai concorsi tragici (416 a.C.), Socrate si mise indosso abiti splendenti, e si recò ad un festino nella casa del poeta

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

alla moda.[4] Lì, tra tanta bella gente, c'era anche Aristofane. Quasi un'altra persona rispetto al benpensante un po' sboccato che vellicava il risentimento popolare contro i filosofi "atei", e anche contro i poeti "atei" come Euripide. Città poco rasserenante, Atene, dove si rischiava la vita per un reato d'opinione. Ma in una cerchia ristretta e anche un po' gaudente si godeva di una conversazione intelligente, varia e paradossale, inarrestabile, arricchita da intermezzi dilettevoli.

Per la strada aveva incontrato Aristodemo, il quale si era molto meravigliato vedendogli dei sandali ai piedi: di norma Socrate era scalzo. E perciò gli aveva chiesto dove andasse, «visto che si era fatto così bello». Così Socrate aveva "rimorchiato" Aristodemo, l'aveva portato con sé a casa di Agatone. "Portato con sé" non è forse l'espressione giusta, visto che, durante il tragitto, Socrate preferiva isolarsi, «rivolgendo su se stesso la propria forza conoscitiva», dice Platone,[5] e lasciava che Aristodemo lo precedesse di vari passi perché non gradiva disturbasse la sua riflessione deambulante. Quando giunsero da Agatone, Socrate si era improvvisamente isolato nel vestibolo dei vicini. «Si isola dove gli capita», spiegò, imbarazzato, Aristodemo, «e sta lì immobile». D'improvviso Socrate entrò e Agatone lo fece sdraiare accanto a sé. La conversazione ruotava sul tema dell'amore in ogni suo aspetto. Le bevute avevano il loro effetto, anche fisico. Aristofane era bloccato dal singhiozzo: quando se ne fu liberato, alfine parlò. E imbastì la più stravagante storia che la fantasia erotica abbia mai concepito: quella degli uomini sferici e andro-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

gini, tagliati in due da Zeus, come si taglia un uovo con un capello, e destinati a bramare eternamente l'altra metà perduta. A questo punto la discussione divampò, coinvolgendo finalmente anche Socrate. E proprio quando Aristofane stava per riprendere a parlare, per rimbeccare una allusione di Socrate, ci fu un baccano in cortile. Una allegra brigata (si distingueva bene la voce di una flautista) era al portone e palesemente domandava di entrare. E fu allora che Agatone disse le parole che da sempre simboleggiano la complicità che è alla base del simposio: «Ragazzi, andate a vedere. Se è qualcuno dei nostri, invitateli ad entrare; se no, dite loro che non beviamo e siamo andati a dormire».[6] Ma era Alcibiade, completamente ubriaco, sorretto da una flautista, cinto da una corona d'edera e di violette. Entrato in sala da pranzo riuscì a dire: «Vi saluto signori: volete accettare come compagno nel bere un uomo ubriaco fradicio? Oppure dobbiamo andarcene dopo aver incoronato il solo Agatone?».[7] E seguitò ripetendo variamente le stesse frasi, ottenendo un grande successo ed un perentorio invito a continuare a bere con gli altri. Agatone lo volle nel suo triclinio, dove già c'era Socrate. Donde le rimostranze del giovane ubriaco, sempre più soggiogato dal fascino di Socrate, assimilato da lui al satiro Marsia. La serata proseguì eloquentissima tra libagioni crescenti e afflusso di nuovi amici fino a che tutti progressivamente crollarono nel sonno, ultimi Agatone e Aristofane, indotti, complice il vino, ad ammettere la veridicità della tesi sostenuta da Socrate: «che chi è poeta tragico, secondo l'arte, è

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

anche poeta comico».[8] Quando tutti furono vinti, Socrate si alzò e si recò al Liceo, dove trascorse, nelle consuete occupazioni, la sua solita giornata.

La serena licenziosità di questa memorabile serata e nottata della primavera del 416 a.C., raccontata per filo e per segno da Platone, non deve trarre in inganno. Quello è lo stile dei "grandi" della città e del loro séguito intellettuale: di cui Socrate certo era partecipe. Gli Ateniesi, i cosiddetti "Ateniesi medî" (*Durchschnitts Athener*), vedevano tutto ciò con altri occhi, e con molto sospetto. Bastò che, proprio in quelle settimane, mani ignote commettessero un sacrilegio, traumatizzante non solo in sé ma per il carattere misterioso dell'attentato, perché tutti i sospetti convergessero su Alcibiade. Più o meno abilmente pilotati, ma il terreno era fertile. Qualunque demagogo avrebbe saputo aizzare contro Alcibiade e i suoi amici la "bestia" oscurantista e sospettosa albergante dentro l'animo di ciascun "ateniese medio". Era lo stile di vita di costoro che li rendeva invisi: e induceva al sospetto. Un loro contemporaneo che si fece storico della grande guerra con Sparta, finita in tragedia, l'Ateniese di elevato lignaggio Tucidide, figlio di Oloro, scrisse che Alcibiade aveva rovinato Atene «tra l'altro a causa della sua mania per i cavalli».[9] E precisò subito dopo ciò che quella frase un po' criptica racchiude: che cioè «la maggioranza» assunse un atteggiamento ostile ad Alcibiade sospettandolo, *grazie al suo stile di vita*, di «aspirare alla tirannide». Ma per dire «stile di vita» adopera una espressione molto allusiva: di-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ce «l'enormità anormale da lui praticata in relazione al proprio corpo». Espressione riferibile in primo luogo all'indisciplina sessuale di cui Alcibiade non faceva mistero. Pur con le sue consuete felpatezze verbali, Plutarco è in proposito molto chiaro, e parla di *hybris* nel bere e negli amori. L'oratore Lisia, che aveva frequentato la cerchia socratica, racconta che Alcibiade ed Assioco, suo zio ed amante, si erano recati ad Abido per sposare entrambi l'etera Medontis, celebratissima (come del resto le donne di Abido, alla cui "scuola" Alcibiade si era formato). Dalla loro convivenza nacque una figlia,[10] e quando questa fu in età di amoreggiare, lo fece anch'essa con entrambi, perché ciascuno dei due sosteneva che era figlia dell'altro.[11] Antifonte diceva che, dalle etere abidene, Alcibiade aveva imparato «illegalità e dissolutezza».

Raccontando la notte del *Simposio*, Platone ha sdrammatizzato e insieme sublimato tutto ciò. E lo ha anche posto nella sua dimensione più vera. Se ha scelto come ambientazione del *Simposio* la festa per la vittoria di Agatone alle Dionisie del 416, cioè la primavera del 416, ciò non è, forse, casuale. Ha scelto una data che è anche la vigilia della bufera devastante dello scandalo delle erme e della profanazione dei misteri. Raffigurare, in un vero e proprio mimo filosofico, qual è il *Simposio*, la vera natura della festosità scatenata di Alcibiade e della cerchia socratica con cui l'ancor giovane politico era in rapporto, significava anche cancellare le sospettose fantasie del "popolo" intorno alle terribili

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e nascoste nefandezze che si immaginavano compiersi nelle case dei "signori" di mente libera e spregiudicata. Platone sa bene che, al momento del processo, e sia pure dietro le quinte, uno dei capi d'accusa contro il vecchio Socrate era stato proprio il "discepolato" di Alcibiade presso di lui. (Discepolato che si intrecciava con i rapporti personali e l'attrazione fisica: su Alcibiade "amante" di Socrate molti avevano malignato. Era l'altra faccia, ancora più "torbida" visto che Alcibiade non era più un adolescente, di quel "discepolato". Perciò Platone inserisce nel *Simposio* quella patetica rievocazione, per bocca dello stesso Alcibiade, del vano tentativo notturno del giovane di farsi amare, sotto il logoro suo mantello, dal filosofo).[12] Il *Simposio* vuol raffigurare, secondo una verità cui pochi avrebbero sul momento dato credito, cos'era veramente quel gruppo, disperso di lì a poco dalla raffica di processi che liquidò non soltanto Alcibiade, ma buona parte dei suoi amici. Abbiamo ancora traccia dei documenti in cui erano elencati i beni confiscati agli "ermocopidi" (o presunti tali) e troviamo tra gli altri Assioco, Fedro, Carmide e molti altri. E tra gli oggetti confiscati ad Alcibiade troviamo anche quel famoso «letto a due cuscini», che tanto aveva eccitato la fantasia dei comici per la facile congettura che si può fare sulle posizioni amorose che la dislocazione dei due cuscini ai due estremi del letto suggerisce.

Ma da quei processi in avanti tutto era andato, se così si può dire, di male in peggio. I processi si erano placati solo quando i delatori avevano dato fondo alla lo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ro inventiva oltre che alla loro malafede. Ma avevano lasciato sul terreno soltanto macerie. La città era stata portata a credere che davvero fosse imminente un colpo di Stato, o meglio, per usare il linguaggio democratico corrente che Tucidide intenzionalmente riproduce, «una congiura oligarchica e tirannica».[13] E non s'era rasserenata se non quando poté incriminare Alcibiade, il quale, ovviamente, si sottrasse al giudizio, ponendosi prontamente in guerra contro la sua città. La sua caduta politica determinò la sconfitta in Sicilia: per lo meno un testimone importante come Tucidide ne è persuaso e lo afferma a chiare lettere. E la sconfitta in terra siciliana, unitamente all'occupazione spartana di Decelea in Attica (mossa a sorpresa suggerita agli Spartani proprio da Alcibiade), fu causa della crisi istituzionale, breve ma gravida di conseguenze, dell'anno 411. Allora furono abbattute le istituzioni cardinali della democrazia e tutti poterono vedere quanto essa fosse debole e priva di veri difensori. Inutile dire che la partecipazione a un colpo di Stato di un frequentatore, non certo di terz'ordine, della cerchia aristocratica, quale Crizia (e di suo padre Callescro) non passò inosservata. Socrate non faceva politica, non brigava certo per conseguire cariche pubbliche importanti, ma i suoi "allievi" continuavano ad inquietare l'"ateniese medio". Erano, ogni volta, nel campo opposto a quello della democrazia. Arguire che dunque quell'insegnamento dissolutore e quasi sofistico (o iper-sofistico) del loro maestro, che Aristofane qualche anno prima aveva sommerso di sberleffi nelle *Nuvole*, fosse all'origine dei pessimi comportamenti degli

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

scolari più in vista, appariva deduzione palmare e forse obbligata.

Tutto questo, in verità, fu detto e scritto con chiarezza e vigore polemico dopo il processo contro Socrate, ma si trattava di umori e giudizi che preesistevano, che si sono venuti formando, tra alti e bassi, nell'oscillare ondivago ed emotivo dell'opinione pubblica. Nel 411 Alcibiade, pur lambito al principio dal colpo di Stato, tuttavia ne era rimasto fuori: parte per il suo ottimo fiuto, parte perché alcuni dei "golpisti" lo odiavano e lo temevano e di conseguenza avevano preferito tenerlo fuori dall'impresa. Nell'avventura si era lanciato Crizia, al seguito di suo padre, ma poi si era districato *in extremis* proponendosi addirittura come il promotore del ritorno in patria di Alcibiade, assurto nel frattempo, durante i mesi del governo oligarchico, a "protettore" della resistenza democratica, arroccata, con la flotta, a Samo. Le parti si erano invertite. E quando Alcibiade finalmente rientrò, tra la generale gratitudine perché grazie a lui Atene aveva ricominciato a vincere, sul mare, parve che la concordia politica fosse ritornata, e con essa la speranza di farcela, nonostante le gravissime perdite degli anni precedenti.

Ma fu illusione di breve durata. Bastò un piccolo insuccesso ad infrangere l'idillio tra Alcibiade e la città. Quando, di lì a poco, nella più spettacolare battaglia navale di tutto il conflitto, alle isole Arginuse (agosto 406), i generali ateniesi, tra i quali Trasillo e Pericle il giovane, riportarono la vittoria, proprio ai loro danni fu imbastito il più inquietante processo politico che la demo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

crazia ateniese abbia celebrato. In quell'anno Socrate era buleuta, faceva parte, scelto a sorte, del Consiglio dei Cinquecento. Il processo contro i generali vincitori (ma colpevoli di non aver salvato i naufraghi, travolti dalla tempesta dopo la battaglia) coinvolse anche lui.

L'assemblea popolare, investita del ruolo di corte giudicante, oscillò tra opposti impulsi, pilotata, com'è ovvio, da piccole minoranze agguerrite e – in quella circostanza – determinate a liquidare quegli strateghi: probabilmente perché troppo amici, o addirittura congiunti, di Alcibiade, e difesi con abilità ma senza successo da un congiunto di Alcibiade. E difesi dallo stesso Socrate, nella sua veste di «pritano», di componente cioè di quella "presidenza della Repubblica", rivestita a turno dai rappresentanti delle dieci tribù, che simboleggiava in modo alquanto evanescente l'unità di direzione politica della città.

Socrate in quell'occasione si trovò nella situazione più congeniale alla sua visione della politica: quella in cui uno (o pochi) si contrappongono, ma purtroppo soccombono, rispetto ad una maggioranza che ha torto ma prevale in quanto maggioranza. La vicenda della liquidazione fisica (non si deve dimenticare che la pena prevista per gli sfortunati vincitori delle Arginuse era la pena capitale) si sviluppò in due distinte sedute dell'assemblea. Nella prima il buon senso era quasi prevalso, ma il gruppo che lavorava per la condanna seppe evitare che si prendesse sul momento una decisione: dissero che non si poteva votare quella sera perché non c'era luce a sufficienza e non si potevano distin-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

guere bene le mani alzate dei votanti.[14] Nel frattempo lavorarono ben bene per influenzare la successiva assemblea con qualche colpo di teatro. E ci riuscirono. Portarono all'assemblea alcuni (presunti) parenti di marinai morti nel naufragio, acconciati nella più efficace tenuta da lutto: capelli rasati, mantelli neri.[15] Portarono alla tribuna qualche (presunto) sopravvissuto al naufragio, il quale disse che morendo i compagni gli avevano ingiunto di dire all'assemblea: «I generali ci hanno traditi, non hanno voluto salvarci!».[16] I sopravvissuti sostenevano di essersi salvati su di una botte destinata alla farina: una scena di salvataggio che fa pensare alla *Storia vera* di Luciano. Il regista di tutta la messinscena era Teramene. Il suo antagonista Eurittolemo, cognato di Alcibiade, non si aspettava questo ribaltamento di umori, e tentò, sul momento, di sollevare eccezioni formali, peraltro fondate. Ma il "popolo sovrano", quale, per definizione, era l'assemblea ateniese, gli urlò contro: «È intollerabile che si impedisca al popolo di fare quello che gli pare!».[17] Eterodiretto e subornato, o per meglio dire manipolato, il "popolo sovrano" proclamava la propria superiorità rispetto alla legge, nell'illusione di affermare, ciò facendo, la propria incondizionata autorità e libertà di decisione. Esempio perfetto della forza delle *élites*, o minoranze organizzate, la cui azione è irresistibile, e in tanto ha successo in quanto porta la "maggioranza" a ritenere di esercitare la propria sovrana volontà di maggioranza. Nella cruciale – cruciale anche per gli esiti della guerra – vicenda del processo degli strateghi due minoran-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ze organizzate in lotta tra loro si contendono il favore della "maggioranza".

Socrate si trovava nella minoranza soccombente. Dov'era l'illegalità che si stava per commettere? Essa era racchiusa nella proposta che un certo Callisseno, politico di second'ordine, aveva presentato alla nuova assemblea sfruttando la commozione creata da Teramene con la sua messinscena. La proposta di Callisseno richiedeva un voto *in blocco* su tutti i generali arrestati. Le eccezioni di illegalità riguardavano appunto tale procedura di votazione. E il "popolo sovrano" rivendicava il proprio diritto a stare al di sopra della legge appunto in riferimento a queste disturbanti obiezioni. Toccava ai pritani mettere in votazione le proposte. E inizialmente i pritani dissero, poiché non potevano tacere su un punto del genere, che non avrebbero avallato procedure illegali. Callisseno allora, che era ben diretto, salì alla tribuna per minacciare che il voto che stava per esprimersi avrebbe, se i pritani si ostinavano, riguardato anche loro.[18] Sarebbero stati giudicati colpevoli insieme con i generali. I pritani furono presi dal panico e si dissero pronti a mettere ai voti la proposta di Callisseno così com'era. Solo Socrate, non certo per la sola vicinanza affettiva agli amici di Alcibiade, ma in qualche misura anche per quella, rimase fermo nella precedente presa di posizione. Anzi fece una dichiarazione: disse che «non avrebbe fatto nulla che non fosse in conformità con la legge».[19] Queste sono le sole parole di Socrate registrate in un libro di storia contemporanea, cioè scritto al tempo in cui si svolse-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ro i fatti. La scelta contro corrente di Socrate appare tanto più coraggiosa in quanto in fase di votazione la proposta di Callisseno fu fatta propria dal Consiglio dei Cinquecento: al momento del voto quella che era stata la proposta di Callisseno è diventata "la proposta del Consiglio" contro quella di Eurittolemo.[20]

Nonostante la bravura di Eurittolemo, il quale escogitò una linea di difesa estrema per ottenere il giudizio *individuale* su ciascun imputato, il "popolo sovrano" ignorò ogni sollecitazione diversa da quella orchestrata dal gruppo di Teramene. Il voto avvenne in blocco su tutti gli imputati, i quali appunto in un'unica votazione furono condannati tutti e messi a morte con procedura immediata. Val la pena di notare che ai vincitori della dura battaglia assembleare non interessava, in quel momento, attuare la minaccia di Callisseno contro i pritani ostinati. Nessuno ritenne utile includere Socrate tra i condannati (era stata questa la minaccia) anche perché, tranne lui, gli altri pritani si erano presto piegati. Ma certo il suo gesto di sfida al "popolo sovrano" non fu ben visto. Aveva osato contrastare la tesi della superiorità del "demo" sulla "legge".

Un suo discepolo, non sempre adeguatamente considerato dai moderni, l'ateniese Senofonte, volle molti anni dopo, quando Socrate da tempo era stato ucciso, inserire tra le sue "memorie socratiche" una conversazione, probabilmente veridica, intercorsa tra Alcibiade giovanissimo e Pericle ormai vecchio. Non sappiamo con esattezza quando si sia svolta, certo prima del 429, quando Pericle morì di peste, e dunque quan-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

do Alcibiade – come scrive Senofonte – aveva meno di vent'anni. Argomento della conversazione è la dialettica tra "forza" (o violenza) e "legge".[21] Il dialogo culmina nella ammissione, da parte di Pericle, che, quando la "violenza" è del "demo" (e sta volutamente adoperando le parole costitutive del termine "democrazia"), quella non può necessariamente chiamarsi illegalità, mentre lo è quando a porsi al di sopra della legge sono "i pochi" o il "tiranno". Da questo importante dialogo, che Senofonte avrà conosciuto dallo stesso Alcibiade, si cavano varie conseguenze.

Partiamo dalla fine. Alla domanda «Quello che il popolo nel suo insieme decide senza far ricorso alla persuasione ma imponendosi ai ricchi, lo dobbiamo considerare legge o violenza?»[22] Pericle risponde: «Anche noi, alla tua età, abbiamo fatto questo!». E soggiunge: «Anche noi abbiamo adoperato il sofisma che ora stai usando tu». Mostra cioè di intendere che Alcibiade implichi come improponibile l'ipotesi che la legge possa essere al di sopra del "demo nel suo insieme", evidentemente proprio perché il demo "è tutto" come avrebbe detto Atenagora siracusano... E non solo mostra di intendere la domanda di Alcibiade come ovviamente implicante la superiorità comunque del demo (in quanto demo!); ma riconosce di aver adoperato a suo tempo anche lui "sofismi" del genere.[23] E perciò Alcibiade replica rimpiangendo di non essere stato al suo fianco *allora*.

Così Senofonte intende mostrare in modo conclusivo che la fonte della politica democratica radicale di Alcibiade era fuori dell'insegnamento socratico, dipendeva

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

semmai da un "cattivo maestro" come Pericle. In verità si può discutere se davvero il carattere dominante della politica di Alcibiade fosse la democrazia radicale, visto che proprio da quella parte erano partiti i risentimenti che lo avevano due volte allontanato da Atene. Comunque è interessante che Senofonte volesse darne questa immagine (sia pure in riferimento all'*inizio* della carriera di Alcibiade). Certo non poteva scegliere argomento migliore per dimostrare la lontananza politica di Alcibiade da Socrate: infatti ciò che Alcibiade sostiene – in quel dialogo – essere legittimo, cioè l'onnipotenza del "demo nel suo insieme", è quello che minacciosamente sostengono, durante il processo popolare contro i generali delle Arginuse, coloro cui Socrate ostinatamente si oppose. Lo si legge proprio in Senofonte: «Urlavano: È insopportabile che qualcuno impedisca al popolo di fare quello che vuole!».[24] Al che Socrate aveva pubblicamente replicato che riconosceva solo l'autorità della legge e che «non avrebbe fatto nulla che fosse in contrasto con la legge».[25]

Ma presto venne il tempo in cui proprio questo genere di atteggiamento mentale gli avrebbe creato ostilità di opposta provenienza: questa volta da parte dei nemici del demo. Anche questi anteponevano il loro interesse e la loro volontà alla legge. Socrate, che, pure, era rimasto in città sotto il loro predominio (ciò che "rovinò" definitivamente la sua reputazione), poté constatarlo di persona.

Il processo conclusosi con la esecuzione capitale dei generali fu, anche dal punto di vista militare, un gesto

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

suicida. Alcibiade era già stato indotto ad andarsene. Molti si chiedevano se quell'uomo non fosse l'ultima *chance* per la città. Aristofane nelle *Rane* (1431) escogita un singolare modo per caldeggiarne il ritorno: fa dire ad Eschilo, dalla scena, nelle battute conclusive della fortunatissima commedia, che Alcibiade andava richiamato in patria e, ricorrendo al paragone col "cucciolo di leone", sostenne che bisognava accettarlo comunque, quale che fosse il suo stile. Ma la cricca che aveva massacrato i generali proprio perché reputati vicini ad Alcibiade, certo non avrebbe mai accettato il rientro del leoncino. L'ultimo atto fu il tradimento. La battaglia finale della lunghissima guerra, quella in cui, senza alcuna strategia degna di questo nome, andò a picco l'ultima flotta che Atene aveva messo in mare, fu persa perché i generali (uno in particolare) vollero perdere. Dopo di che, per Lisandro, il disinvolto e spietato vincitore, il resto fu quasi una marcia trionfale. Dopo mesi di assedio, da terra e da mare, ridotta al cannibalismo, Atene capitolò (aprile del 404 a.C.). Accettò tutto quello che i vincitori pretesero: compreso il cambio di regime politico. Ora il potere passò nelle mani degli oligarchi: di coloro che avevano passato la vita in attesa di questo momento. Ma andare al potere con le armi del nemico vincitore è una scelta che alla fine si paga. Fu questo il famoso governo dei Trenta (detti, nella tradizione successiva, "tiranni").

Il loro *leader* era Crizia. Egli aveva frequentato Socrate, anche se non era mancata qualche ombra nei rapporti tra i due (almeno a giudicare da quel che racconta

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Senofonte). E suo nipote, Platone, è colui che più di ogni altro scolaro di Socrate ha voluto porre tutto il proprio pensiero sotto il segno del maestro. Sin dal principio il governo oligarchico fu così aggressivo da determinare un fenomeno nuovo nella storia politica della regione: la fuga in massa di chiunque potesse temere la persecuzione politica in quanto simpatizzante con il passato regime democratico. Atene si ridusse di dimensioni: il Pireo si staccò, e lì si arroccarono i democratici. Chi restò "in città", e non furono tanti, perciò stesso si compromise. Socrate fu tra questi. Perché?

Questa domanda attende ancora una risposta soddisfacente. Almeno in principio, egli deve aver avuto "curiosità" verso il nuovo esperimento. Un esperimento che molti potevano pensare dovesse durare molto a lungo, visto che la democrazia era stata travolta da una sconfitta militare di proporzioni mai viste; e non era ragionevole immaginarne una rapida riscossa.[26] Platone, in una lettera, la famosa *Settima lettera*, che difficilmente gli può essere tolta per attribuirla ad un falsario impareggiabile, dichiara di avere inizialmente aderito al nuovo regime dei Trenta. Scrive: «Alcuni fra costoro erano miei familiari e conoscenti, e mi coinvolgevano con l'argomento che la nuova situazione si addiceva a me».[27] Dice anche di aver davvero pensato, in principio, che i Trenta col loro governo «avrebbero liberato la città dall'ingiustizia ed avrebbero imposto un giusto sistema di vita». E conclude: «Perciò rivolsi completamente il mio animo verso di loro». Se questo era dunque, all'epoca in cui i Trenta si insediano, lo stato d'animo del

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

giovanissimo Platone, non è azzardato pensare che quello di Socrate, certo più smagato e maturo, non deve però essere stato tanto diverso. Del resto, che Platone si attenesse, allora, ai comportamenti e alle scelte di Socrate si ricava proprio da quello che Platone dice subito dopo: che cioè il suo distacco dai Trenta avvenne quando costoro ruppero con Socrate.[28] Se ne arguisce che, già al momento dell'adesione, era su Socrate che Platone conformava i suoi primi passi nella politica. E questo spiega l'iniziale scelta socratica di «restare in città». (Usiamo l'espressione tra virgolette, come se fosse una citazione, perché ben presto, quando tornarono al potere i democratici, l'espressione «quelli che rimasero in città» divenne sinonimo di «sostenitori dei Trenta». Ma su ciò torneremo).

Ma c'è anche dell'altro. C'è la riluttanza di Socrate ad «andarsene», a sottrarsi ad una prova. (Lui non avrebbe fatto come Alcibiade che non esitò due volte a separarsi dalla città). E c'era forse anche in lui l'idea che un ateniese fuori d'Atene è un pesce fuor d'acqua. La questione, se si possa, o meno, essere pienamente se stessi fuori dal proprio paese è ritornata, sotto diversi cieli, soprattutto di fronte ad un potere politico forte e interventista. Alla domanda di Stalin «lei parla sul serio quando dice che vuole andare all'estero?», Bulgakov rispose dopo una pausa: «Ho pensato molto in questi ultimi tempi, se uno scrittore russo possa vivere fuori del suo paese, e mi sembra che non possa». E Socrate, chi avrebbe interrogato quotidianamente una volta a Megara o a Tebe? Certo le cose cambiarono

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quando l'Attica si spaccò in due e i democratici si insediarono al Pireo. Allora davvero cominciò ad essere imbarazzante «restare in città». Quell'imbarazzo Socrate lo avverte ancora, quando nell'*Apologia* (come la ricostruisce Platone) pronunciata davanti ai giudici adduce come peculiare tratto del suo carattere, di non aver mai voluto lasciare Atene se non per doveri militari. Alla fine non volle lasciare Atene neanche per sfuggire alla morte. Platone ha eroicizzato quella scelta di accettare la sentenza di morte restando in città. Almeno allora avrebbe potuto salvarsi la vita, fuggendo. E invece, quando Critone lo visita in carcere e gli propone la fuga già predisposta – che forse anche i condannatori si aspettavano (e auspicavano) –, lui si è rifiutato. Col rilievo dato a questo rifiuto, Platone replica ai contemporanei: e spiega ai posteri, attraverso quell'importante dialogo che è il *Critone*, che anche allora, in punto di morte, Socrate «restò in città», come già cinque anni prima sotto i Trenta. Quell'eroico «restare in città» ad aspettare la morte inflittagli dallo Stato è dunque la risposta, ritardata ma eloquente, alle accuse di chi arguiva le vere inclinazioni politiche del filosofo dal fatto che nel 404 fosse «rimasto» nella città governata da Crizia.

In verità le loro strade si erano presto divaricate. Socrate rischiò di subire la vendetta dei Trenta per essersi rifiutato di far parte della delegazione che doveva prelevare e liquidare Leone di Salamina. (Il quale, molto probabilmente, era uno dei due generali delle Arginuse ancora vivo perché sfuggito, per un caso, al terribile pro-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cesso). Questo era accaduto quando il regime dei Trenta già vacillava. Nella sua *Apologia* Socrate rievoca quell'episodio con parole semplici e senza toni eroici («gli altri andarono a prelevare Leone, io me ne andai a casa») e commenta: «Io però sarei già morto, se quel governo non fosse stato buttato giù di lì a poco».[29] E già qualche tempo prima c'era stato uno scontro diretto tra alcuni capi oligarchici e Socrate, conclusosi col *divieto* imposto a Socrate di proseguire la sua attività di interlocutore critico dei giovani. Senofonte ha conservato quasi uno stenogramma del dialogo che ebbe luogo tra Socrate e i due massimi esponenti del regime, Caricle e Crizia, quando questi vennero a comunicargli il «divieto di dialogare con i giovani».[30] Forse Senofonte stesso era presente. Socrate non abbandonò il suo stile neanche in quella occasione. Non perse la sua irritante abitudine di mettersi a interrogare lui, piuttosto che subire l'iniziativa degli altri. Come sappiamo, interlocutori nervosi reagivano con i calci e peggio. Crizia e Caricle reagirono con le minacce: che sulle loro labbra erano particolarmente temibili. «Non debbo parlare coi giovani: ma fino a quale età vale il divieto? E se un giovane mi rivolge la parola e mi chiede ad esempio "Dove abita Caricle?" oppure "Dov'è Crizia?"». Questo genere di provocazioni fa capire che Socrate non solo aveva familiarità con quei dottrinarî, ma continuava a trattarli con quel senso di superiorità che manifestava, pur senza atteggiarsi a maestro, con tutti i suoi interlocutori.

Per quella coerenza sarebbe morto. Il rifiuto di andare ad arrestare Leone ne è già un indizio. Del rischio

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

della coerenza era, del resto, consapevole. Non "giocava" a fare il filosofo. Quando si dovette difendere, nel processo da cui uscì condannato a morte, sotto la democrazia restaurata, non addolcì mai le parole. Ad un certo punto disse parlando del suo amico Cherefonte: «Egli fu amico del *vostro* partito popolare, *con voi* è stato, da ultimo in esilio, e *con voi* è tornato».[31] Dunque proprio mentre si ricordava di aver avuto anche lui amici nel campo "popolare" non mancava di prendere le distanze da quella parte politica. Conosceva il rischio e – per lo meno dal tempo del processo contro i generali – sapeva che il popolo, impancandosi a giudice, fa sul serio.

Per giunta l'accusa nei suoi confronti era molto pesante: «Socrate è colpevole di corrompere i giovani, e di non credere negli dei in cui crede la città, e di introdurre divinità nuove». La prima parte dell'accusa era politica ma non apertamente tale: l'accordo di pacificazione concluso al termine della guerra civile aveva pur sempre vietato persecuzioni giudiziarie retroattive. E tuttavia era chiaro che, riferendosi all'*intera* carriera di Socrate, quella accusa evocava i due allievi per diverse ragioni esecrati dalla città (Alcibiade e Crizia). Un pamphlettista che scrisse poco dopo la conclusione del processo, di nome Policrate, rese esplicita questa implicazione dell'accusa. La seconda parte dell'accusa era la più grave processualmente perché riguardava un "guasto" tuttora in atto e dalle conseguenze incalcolabili: l'empietà. Era l'addebito forse più grave di fronte al pubblico di una città antica. Perciò Platone, nel-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la *Settima lettera*, dice sintetizzando: «Lo accusarono di empietà». Ma aggiunge: «Lo condannarono e lo uccisero, lui che non aveva voluto prender parte all'empio arresto di uno dei loro amici nel tempo in cui essi stessi, esiliati, pativano sventura».[32] Ritorsione polemica che rinfaccia ai condannatori il coraggioso gesto di insubordinazione di Socrate nei confronti dei Trenta.

Ad ogni modo «empietà» era parola pesantissima. Già Anassagora, di cui Socrate era stato frequentatore in gioventù, aveva rischiato di finire sotto processo per la stessa ragione, e di regalare ad Atene il suo primo martire filosofico, lui che oltre tutto non era cittadino ateniese. Ma si era salvato lasciando la città.

L'aspetto sconcertante del processo contro Socrate è che su di una accusa del genere fosse chiamata a giudicare una giuria popolare. I cinquecento giudici che condannarono Socrate costituivano un significativo campione del corpo civico. La base per formare una corte era una lista di seimila cittadini, probabilmente volontari, redatta annualmente: semplici cittadini, non esperti del diritto. Erano un quinto circa dell'intera cittadinanza. Il numero dei giurati variava secondo l'importanza della causa: comunque si trattava sempre di varie centinaia. Ogni giuria aveva piena autorità e competenza: ogni giudice un salario di tre oboli al giorno, quanto bastava per vivere. E i non abbienti perciò aspiravano ad essere sorteggiati come giudici. Sicuramente non erano tra i più "aperti" di idee. Attraverso il lavoro giudiziario di questi uomini passava quasi tutta la vita della città. In un modo o nell'altro gli af-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fari e le controversie, comprese quelle politiche, andavano a finire in tribunale. Qui, più che nella assemblea popolare, i cittadini-giudici decidevano della vita della comunità.

Noi non abbiamo il testo di ciò che Socrate disse a propria difesa durante il processo. Lui, in tutta la sua vita, non lasciò nulla di scritto: per una precisa scelta in favore del *dialogo* e della *ricerca* – che si realizzano con la parola vivente – rispetto alla *asserzione* e alla *certezza*. Tanto meno provvide a mettere per iscritto quella autodifesa, pronunciata di fronte ai giudici nelle due fasi in cui si suddivideva il processo (la discussione sulla colpevolezza e quella sulla pena da comminare). Fu Platone a scriverla impersonando Socrate. La sua *Apologia* (o meglio *Autodifesa di Socrate*) è la sua prima opera. Con ogni probabilità, rispecchia ciò che Socrate aveva effettivamente detto. È improbabile che Platone mettesse in circolazione, attribuendolo al maestro, un discorso tutto di suo conio, lontano dal vero discorso: sarebbe stato un gesto di incomprensibile arroganza.

Nell'*Apologia* che Platone gli fa pronunciare, Socrate rende chiaro che una delle principali ragioni che lo avevano isolato rispetto alla opinione pubblica era stata la sua *critica della politica*. E ricorda i suoi incontri con vari politici, coi quali aveva cercato di appurare la natura specifica del loro sapere: uno sforzo approdato ogni volta alla constatazione della inesistenza di tale sapere. Incalzare con domande inquietanti (se è una scienza, la politica si potrà insegnare?) non soltanto i

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

comuni ateniesi, ma i detentori stessi del "sapere" politico, cioè i politici dominatori delle assemblee e dei destini collettivi, era stato, da parte sua, il modo più antidemagogico di prospettare una visione critica della democratica "fabbrica del consenso": col solo risultato di rendersi inviso a tutti i beneficiarî, *leaders* o gregari, di quel sistema. Mettendolo sotto processo, i suoi accusatori avevano pensato di intimidirlo (forse non necessariamente di ucciderlo). Fu lui a "provocare" i giurati con le sue parole che lo riproposero nella veste di critico disturbante, dinanzi ad un pubblico ed in un contesto che aveva una risonanza di gran lunga maggiore rispetto ai consueti conversari privati o semiprivati.

Nel *Trattato sulla tolleranza* Voltaire, in obbligata coerenza con la sua errata convinzione che Atene fosse la patria della tolleranza, non potendo ignorare il processo contro Socrate, si consola scrivendo così: «Sappiamo che nella prima votazione [quella sulla colpevolezza] Socrate ebbe 220 voti favorevoli. Dunque il tribunale dei 500 contava 220 filosofi: è molto» (cap. VII). Con questa formulazione un po' paradossale, il filosofo-simbolo dell'Illuminismo poneva, forse non senza piena consapevolezza, un problema che è difficile eludere, e che mette seriamente in crisi il principio oggi acriticamente accettato, secondo cui la maggioranza ha ragione *in quanto maggioranza*. Poniamo la stessa questione con le parole di un grande giurista, Edoardo Ruffini (uno dei dodici professori che non giurarono fedeltà al fascismo: su un totale di 1.213): «Se il numero [= il gran numero] venisse a trovarsi anche dalla parte della minoranza, co-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

me nel caso di una deliberazione presa con lieve scarto di voti», l'argomento che ravvisa la prova della maggiore saggezza nel prevalere di una maggioranza viene meno.

Se 280 giurati votarono per la colpevolezza di Socrate, ben 220 furono per l'assoluzione. Sono i "220 filosofi" di Voltaire. Lo stesso Socrate, nel secondo discorso che Platone gli attribuisce, quello tenuto dopo il verdetto di colpevolezza, mirante ormai a definire la pena, allude, tenendosi sempre al registro dell'ironia, all'imbarazzo derivante, ai suoi condannatori, dallo scarto modesto. E dichiara la propria meraviglia per tanti voti espressi in suo favore: la condanna non è giunta inaspettata, «piuttosto – dice – mi meraviglio del numero dei voti, così com'è venuto fuori, dell'una parte e dell'altra. Perché veramente io non mi immaginavo che ci sarebbe stata una differenza così piccola, ma di molto maggiore. Ora, invece, come pare, se una trentina di voti fossero soltanto caduti dall'altra parte, io ero assolto senz'altro» (36A). Come dire: un grande numero (assunto di solito come presupposto dell'intrinseca giustezza di una decisione presa a maggioranza) s'è espresso sia per l'una che per l'altra tesi. E allora?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L'esule: vita randagia del cavaliere Senofonte

Un giorno di quel duro inverno, all'alba, stava strigliando il cavallo. E con lui gli altri del manipolo. A sorpresa furono attaccati dai partigiani, che lasciarono sul terreno vari opliti. Dei cavalieri soltanto tre perirono, sorpresi nel sonno.

Da quando erano al potere i Trenta, era incominciata una guerriglia. Il cui capo era Trasibulo, un democratico molto noto: un veterano della democrazia. Sette anni prima, quando c'era la guerra, quell'uomo aveva tenuto testa ai cosiddetti Quattrocento, e con Trasillo aveva capeggiato la riscossa, avendo con sé quasi tutta la flotta, alla fonda del porto di Samo. A quel tempo era come se due città si fossero fronteggiate, ciascuna delle quali pretendeva di essere Atene, e quella oligarchica era crollata: in pochi mesi. Ma ora la situazione era diversa. I Trenta erano giunti al potere con l'appoggio dei vincitori, i quali avevano persino piazzato una guarnigione sull'acropoli e controllavano tutto. Ora davvero la lotta era impari.

All'inizio Trasibulo aveva raccolto appena settanta uomini. Con questa pattuglia, non superiore a quella con cui esordì Fidel, mise in crisi la dittatura.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Presto i suoi uomini divennero settecento. Poi mille. Dalle azioni partigiane si passò alle vere battaglie. Presto i democratici occuparono il Pireo, e daccapo Atene si divise in due: gli oligarchi nella città, i democratici al Pireo, dove non poteva mancare loro l'appoggio dei marinai. Senofonte era con i Trenta, proprio tra le truppe più bersagliate dai partigiani: la cavalleria.

Ci ha lasciato un racconto, una cronaca, ma potremmo dire un diario, della guerra civile che ha combattuto in prima persona, dalla parte sbagliata. Nella città antica, i compiti militari erano parte privilegiata dei doveri del cittadino, il quale in tanto era cittadino in quanto soldato. Socrate aveva preso parte a varie campagne della guerra peloponnesiaca: a Potidea (432 a.C.), a Delion (424), dove, secondo gli antichi aveva salvato la vita a Senofonte, ad Amfipoli, nella fallimentare campagna per la riconquista della città (422).[1] Se la tradizione biografica tende a collegare alcune delle esperienze militari di Socrate anche con la persona di Alcibiade, della cui salvezza Socrate si sarebbe ugualmente dato pensiero, questo non significa che si tratti di invenzioni o di giochi combinatorî dei biografi. La figura del maestro che salva gli allievi non sembra corrispondere a un *topos*. Quanto a Senofonte, egli apparteneva per censo alla classe dei cavalieri. Era dunque ovvio che militasse in quel corpo militare, il quale, oltre ad essere un corpo militare, aveva una sua propria, specifica, sensibilità politica, come ben sapeva Aristofane che fece i cavalieri protagonisti positivi, e mol-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

to reattivi, della più politica delle sue politicissime commedie (intitolata appunto *Cavalieri*).

1

Durante la dittatura dei Trenta i cavalieri furono il nerbo dell'armata. Mentre molti cittadini fuggivano e la città si svuotava, i cavalieri restavano lì, compatti, incaricandosi anche di compiti che potremmo definire polizieschi o meglio terroristici. Senofonte descrive dal vivo, da testimone oculare, i comportamenti criminali dei suoi sodali, come ad esempio il massacro di Eleusi. Non giudica, descrive. E tuttavia il lettore viene sottilmente sospinto a farsi una determinata idea delle effettive responsabilità. Viene indotto a pensare che tutto dipendesse dagli ordini che promanavano dall'alto: innanzi tutto da parte dei Trenta, i quali erano al di sopra degli ipparchi, e poi da parte degli ipparchi, i quali impartivano gli ordini ai cavalieri. I quali eseguivano. Conosciamo bene questo modo di rinviare sempre più in alto le responsabilità, fino ad un unico "genio del male" (nel caso dei Trenta, Crizia).

La vicenda di Eleusi ebbe tutto l'aspetto di un rastrellamento. La decisione fu presa dopo l'iniziale, inatteso, successo di Trasibulo e dei suoi partigiani. I Trenta – racconta Senofonte – vollero crearsi una retrovia sicura, per ogni evenienza, e scelsero Eleusi. Vollero perciò eliminare la popolazione civile e ricorsero alla messinscena di un simulato censimento: ogni Eleu-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sino dopo essersi fatto registrare doveva uscire da una porta della città che dava sulla strada che porta al mare; ma fuori erano schierati i cavalieri in due file, e arrestavano tutti coloro che, via via, varcavano quella porta. Gli arrestati furono tutti uccisi. Qui Senofonte riferisce un breve e duro discorso di Crizia tenuto ai cavalieri il giorno dopo la macabra parata: «Amici! Noi prepariamo un ordine nuovo: per voi non meno che per noi. Dunque, come avete preso parte ai vantaggi e alle cariche, così dovete condividere i rischi. Gli arrestati di Eleusi non hanno scampo: debbono essere condannati. Così voi avrete in comune con noi le stesse paure e le stesse speranze». Poi Crizia invitò i presenti ad approvare con voto palese le sue dichiarazioni. Senofonte commenta in modo più che essenziale: «Erano schierati in armi i guardiani spartani, e i cittadini cui stava a cuore unicamente la sopraffazione erano d'accordo». E perciò non dice nemmeno quale fu l'esito, scontato, di quella votazione.[2]

La battaglia decisiva del conflitto civile fu combattuta a Munichia. Lì caddero sul campo sia Crizia che Carmide figlio di Glaucone: l'uno comandava ad Atene, l'altro aveva il comando dei cosiddetti "dieci del Pireo". Entrambi erano parenti stretti di Platone. Con la loro morte l'oligarchia parve decapitata. Ma sopravvisse. Eleusi divenne il rifugio dei Trenta, i quali vi si arroccarono, mentre in città (per città intendiamo l'agglomerato urbano centrale che a torto viene identificato con Atene, laddove giuridicamente Atene è *tutta l'Attica*) subentrò un altro governo, questa volta di

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dieci oligarchi considerati "moderati". Subentrò, a seguito di un voto all'interno stesso del ristretto corpo civico dei Tremila. E qualcuno, segnala Senofonte, in quell'occasione disse pubblicamente: «Non possiamo consentire ulteriormente ai Trenta di rovinare la città». I Trenta si asserragliarono ad Eleusi, ma la guerra civile non per questo finì. Forse per le implicazioni internazionali: Sparta aveva una guarnigione sull'acropoli, e di lì a poco Lisandro in persona otterrà di essere designato "armoste" di Atene (una sorta di *Gauleiter*, in termini di storia a noi più vicina). Forse perché neanche i partigiani democratici si fidavano di questi nuovi padroni, i quali nella sostanza lasciavano tutto come prima.

I numeri vogliono sempre dire qualcosa. Un collegio di *Dieci* era un modo di alludere ad un ritorno alla normalità, giacché dieci erano, in democrazia, gli strateghi, uno per ogni tribù clistenica. Dunque era anche un modo di far capire che non si intendeva più (come inizialmente minacciato) intaccare la radice stessa (le dieci tribù) da cui era scaturita la costruzione degli ordinamenti democratici. I Trenta, invece, quando avevano preso il potere, avevano scelto di *cancellare* per l'appunto quel numero. E già con il loro insolito numero facevano chiaro a chiunque il carattere straordinario e "costituente" del loro collegio. Accanto ai Dieci – precisa Senofonte – governavano i due ipparchi, i due comandanti della cavalleria.[3] E anche questo sapeva di ritorno alla tradizione, se si considera che, nella normalità democratica, il potere supremo era in mano ai

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dieci strateghi affiancati dai due ipparchi. Senofonte dà anche un altro dettaglio: che cioè col nuovo governo, e nella nuova difficile situazione, gravida oltre tutto di sospetti, i cavalieri dormivano, con le armi e coi cavalli, nell'Odeon. È un altro dettaglio della quotidianità di quella campagna, vista *dall'interno* della cavalleria. Nel seguito il racconto si concentra appunto sulla cavalleria, ma con una singolarità nella quale è racchiuso, probabilmente, il più importante "segreto" della vita di Senofonte. Segreto, beninteso, per noi, non per i suoi concittadini.

Quando parla delle prodezze della cavalleria, Senofonte fa sempre e soltanto il nome di uno dei due ipparchi, mai dell'altro. E fa quel nome, Lisimaco, per chiarire che a lui si debbono episodi infamanti, quale l'uccisione a freddo, in una strada di campagna, di alcuni contadini che andavano al lavoro, evidentemente sospettati di simpatizzare per i partigiani di Trasibulo. «Fu Lisimaco che li trafisse mentre invano imploravano la salvezza. Ma – aggiunge Senofonte – molti cavalieri manifestarono il loro dissenso».[4] Dei cavalieri dà, di tanto in tanto, anche i nomi. Nell'attacco notturno con cui era incominciata la ribellione precisa che morì un cavaliere di nome Nicostrato, soprannominato "il bello".[5] Qui dice che, per rappresaglia dell'eccidio compiuto da Lisimaco, quelli del Pireo tesero un'imboscata ad un cavaliere, Callistrato, della tribù Leontide, e lo fecero fuori. Insomma non solo è evidente che Senofonte ha preso parte alle azioni della cavalleria, prima sotto i Trenta poi sotto i Dieci, ma pro-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

babilmente è lui che, sotto i Dieci, ha ricoperto il ruolo di ipparco. È lecito pensare che l'ipparco di cui non fa mai il nome sia proprio lui, Senofonte. Il quale ha dedicato un trattato ai doveri e ai compiti del comandante della cavalleria, l'*Ipparco*. Questa militanza, specie se svolta in una posizione così eminente, fu gravida di conseguenze: segnò tutto il resto della vita del socratico Senofonte.

La guerra civile finì, dopo alcuni mesi, col successo di Trasibulo, propiziato dal re spartano Pausania, il quale intese contrastare anche così lo strapotere di Lisandro. Ancora una volta la parola decisiva spettava alla politica estera. Alle parti in lotta fu imposto un patto di pacificazione ("amnistia"), un impegno a rinunciare alle persecuzioni giudiziarie con cui di norma i conflitti civili proseguono sotto altra forma. *Fatti salvi, naturalmente, i reati di sangue*: «Se uno ha ucciso di sua mano un altro, o lo ha ferito». Queste precise parole dell'accordo noi le conosciamo da Aristotele, che le cita nel suo profilo della storia costituzionale di Atene (*Costituzione di Atene*, 39). Aristotele dà il testo dell'accordo compresa la famosa frase entrata poi in tutti i proclami di amnistia: «non serberemo memoria dei mali subìti». Invece Senofonte tutto questo non lo dice: e soprattutto non dice che i reati di sangue erano esclusi dall'amnistia. Dei termini dell'accordo gli preme in particolare ricordare la clausola che riservava ai sopravvissuti, irriducibili, dei Trenta e dei Dieci, la possibilità di ritirarsi indisturbati ad Eleusi. Tutto ciò va ricordato per meglio comprendere il seguito di questa vicenda.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Senofonte assistette alla ascesa di Trasibulo sull'acropoli, seguito, alquanto minacciosamente, dai suoi uomini in armi: una parata militare di partigiani divenuti, grazie all'accordo di pacificazione, le forze armate legali della città. E riferisce le sue parole, dure e non del tutto rassicuranti. (È l'unico che le ricordi). Trasibulo disse apertamente in quel discorso, schernendo gli avversari sconfitti, che i loro ex-amici Spartani li avevano piantati in asso «lasciandoli in preda al popolo che aveva subito le loro ingiustizie»: e fece anche un paragone tra gli Spartani che abbandonavano i loro servi oligarchici e i padroni che mettono alla catena i cani rabbiosi.[6] Insomma un discorso che non faceva presagire nulla di buono. Non a caso Senofonte gli dedica tanto spazio. Egli ha anche il merito di non impancarsi a riscrivere più o meno di fantasia i discorsi dei protagonisti: dice, anche in breve, ciò che effettivamente espressero. Anche questo fa parte della sua *cronaca*. Nel caso del discorso di Trasibulo, Senofonte ha scelto di riferire puntualmente il brano più importante, a suo giudizio: quello che fa capire, al di là delle parole di pura convenienza (da Senofonte parafrasate rapidamente), che i vincitori consideravano gli avversari sconfitti come una preda nelle loro mani. Ciò è messo in grande evidenza perché ha a che fare con la successiva scelta di vita di Senofonte, di cui presto diremo.

Senofonte completa il suo racconto con un episodio che, posto subito di séguito al discorso di Trasibulo, è

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

più eloquente di qualunque commento. «Tempo dopo – così scrive – si sparse la voce che quelli di Eleusi [cioè gli oligarchi che avevano ottenuto il permesso di ritirarsi lì indisturbati] arruolavano mercenarî. Allora contro di loro marciarono in massa [il soggetto non è espresso, ed è ovvio pensare ad un diretto riferimento agli uomini di Trasibulo]: i capi, venuti a colloquio, li ammazzarono, gli altri li indussero a rappacificarsi facendo intervenire amici e parenti. Poi giurarono di non serbare l'odio, e ancora oggi il popolo mantiene fede ai giuramenti».[7] È una scena raccapricciante quella dell'agguato – raccontata con la consueta essenzialità –, che tornerà presto, inaspettatamente, e in tutt'altro teatro, nell'esperienza di Senofonte. Qui – alla fine della cronaca – c'è un trucco narrativo. Dietro quel generico nesso «tempo dopo» c'è in realtà un intervallo di quasi tre anni. Senofonte, invece, fa in modo, con la sua narrazione compendiaria, che l'agguato "democratico" di Eleusi figuri quasi come l'immediata conseguenza delle parole di Trasibulo vincitore. Invece Aristotele, nel narrare quei fatti, fornisce la data esatta dell'agguato: «nel terzo anno da quando erano andati via», dunque nel 401-400. In compenso Aristotele è elusivo sul contenuto della vicenda: dice elegantemente che «nel terzo anno dopo che quelli erano andati via [= si erano ritirati ad Eleusi] *si riconciliarono* anche con quelli che si erano trasferiti ad Eleusi»![8] Difficile trovare un'espressione più spudorata. L'agguato ed il massacro a tradimento dei capi scompare del tutto, e seraficamente si fa parola solo dell'accordo (successivo al-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'agguato). Insomma, Senofonte dice il fatto, nella sua crudezza, ma falsa la cronologia; Aristotele dà la data esatta ma nasconde (lui o meglio la sua fonte) il fatto infamante. Da notare infine che l'amnistia Senofonte la ricorda solo qui, non dove effettivamente dovrebbe farlo: cioè a conclusione della "pacificazione" di due anni prima.

Perché? Senofonte ha da far quadrare un po' di conti. Il fatto più importante della sua vita, quello da cui è scaturito il suo libro più bello, l'*Anabasi*, è la sua fuga da Atene all'incirca nel momento dell'agguato di Eleusi. Fuga, beninteso, è parola troppo forte. Le cose lui le racconta così. Un suo vecchio amico tebano, di nome Prosseno, lavorava per Ciro il giovane, fratello minore del nuovo re di Persia, Artaserse. Un giorno gli scrisse una lettera e gli chiese di unirsi al corpo di spedizione che Ciro stava allestendo.[9] Senofonte mostrò la lettera a Socrate chiedendo consiglio. La presenza, ancora in quel momento, di Socrate nella vita, anche privata, di Senofonte era tale che, per una decisione del genere, Senofonte faceva capo a lui. Socrate lo sconsigliò, con una argomentazione politica: poteva suscitare sospetto in città – così gli disse – diventare amico di Ciro, poiché Ciro aveva notoriamente aiutato gli Spartani nella guerra contro Atene. Se si considera che, in quel momento, Atene è pur sempre, nonostante la caduta dei Trenta, "amica e alleata" di Sparta, questo ragionamento, a prima vista, non ha molto senso. Lo ha, invece, se si sottintende che Senofonte si era già esposto come "filospartano" durante la guer-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ra civile (cioè come fedele sostenitore dell'oligarchia), e che, *in quanto già molto esposto per quel suo recente "incidente"*, avrebbe, con tale imbarco al seguito di Ciro, aggravato la sua posizione di persona "sospetta" agli occhi della città. Il seguito è ben noto. Socrate suggerì a Senofonte di rivolgersi al dio di Delfi, all'oracolo, per chiedergli se partire o meno. Senofonte si recò a Delfi ma pose al dio un'altra domanda: a quali dei fare sacrifici per aver un buon viaggio e un felice ritorno. Tema sul quale, puntualmente, Apollo rispose. Socrate non fu per nulla contento della disobbedienza dell'allievo, gli fece notare che la domanda da porre al dio era un'altra, «comunque – concluse – fa' quello che il dio ti ha detto».[10]

Ecco perché è, in sostanza, giusto parlare di "fuga". Senofonte ha voluto andarsene comunque: nonostante fosse molto vagamente (e, come poi scoprì, ingannevolmente) informato sull'obiettivo del viaggio, e anche a costo di disgustare Socrate (che, pare, aveva tentato di coinvolgere proponendogli il problema).

Ha deciso di andarsene comunque, perché riteneva di non essere sicuro in Atene? È l'ipotesi più probabile. Riprendiamo gli indizi sin qui raccolti leggendo il suo "diario della cavalleria dei Trenta". 1) Non solo ha militato in quel corpo militare particolarmente compromesso coi Trenta (anche se, stranamente, non lo dice), ma con ogni probabilità è stato ipparco sotto i Dieci. 2) I cavalieri hanno compiuto, sia pure con le attenuanti ("erano ordini!") e i distinguo ("fu Lisi-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

maco ad ammazzare i contadini") che Senofonte non trascura di mettere in luce, veri e propri crimini; in un caso, quale il massacro di Eleusi, sono stati coinvolti tutti, e certo non è per caso che Senofonte riferisce testualmente le parole di Crizia, a massacro appena compiuto, incentrate proprio su questo punto: "era necessario comprometterví". 3) A questo punto è molto sospetto il silenzio di Senofonte sulla clausola dell'atto di pacificazione del 403 che escludeva dall'amnistia i reati di sangue. Quella clausola implicava che i cavalieri non potevano star troppo tranquilli: sarebbero stati portati in tribunale, almeno i capi! 4) E altrettanto sospetto è che ponga la clausola stessa dell'amnistia dopo l'agguato teso, ad Eleusi, ai capi oligarchici col pretesto che "arruolavano mercenarî". (Vedi caso, anche lui si è arruolato con i mercenarî che Prosseno, tebano, raccoglieva per Ciro). In questo modo viene suggerito – al lettore contemporaneo più che ai lontani posteri – che Senofonte se n'è andato perché mancava in Atene la tranquillità minima indispensabile introdotta dall'amnistia. (Amnistia che comunque comportava quelle pesanti eccezioni su cui Senofonte preferisce tacere). Anzi il clima cui fuggendo intende sottrarsi è quello caratterizzato dal durissimo proclama di Trasibulo, da lui puntualmente riferito. 5) Alla luce di tutte queste implicazioni personali, ora latenti, ora esplicite, il racconto senofonteo della guerra civile, e soprattutto del suo esito, appare molto polemico e abilmente apologetico. L'agguato di Eleusi, macchia che intacca seriamente l'immagine della rinata

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

democrazia (che nel 399 porterà Socrate in tribunale e lo ucciderà), è un episodio che altri preferivano addirittura occultare (le fonti di Aristotele): per Senofonte è la conclusione dell'intera vicenda. 6) Ma perché tanta cura nel costruire un così abile racconto? In esso c'è una netta presa di distanze da Crizia, c'è un costante chiarimento delle responsabilità individuali, e, elemento non secondario, vi è una cruda raffigurazione della sete di vendetta dei vincitori. Una così abile ricostruzione ha come fine, evidentemente, la precisa difesa della propria condotta.

Non c'erano dunque molte speranze, per Senofonte, di scampare ad una resa dei conti giudiziaria. Del resto Socrate, che, secondo il suo solito, è rimasto in città, è finito così. Era solo questione di tempo: e bene gli era andata se non era finito, come gli altri capi oligarchici, nell'agguato che poi scomparve dalle cronache ateniesi. Perciò partì. Lì gli si è aperto dinanzi un altro mondo. Un mondo molto più grande già sul piano geografico: spazi, masse di uomini, strade, montagne, e ancora usi diversi, linguaggi mai ascoltati. E nondimeno lui è rimasto arroccato psicologicamente, coi suoi uomini, nella sua "superiorità" di Greco tra i barbari, e, una volta ritornato, dopo anni, in Grecia ha ripreso a pensare la politica in termini tradizionali, come se l'esperienza del mondo fosse stata per lui soltanto una parentesi. Da vecchio nell'ultimo suo trattato, intitolato *Risorse*, si sforzerà di proporre una soluzione ai problemi finanziari dell'Attica. Eppure, come vedremo, quella esperienza aveva lasciato il segno.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

3

Durante la lunga avventura in Asia, quando si è spinto con le truppe di Ciro fin nel cuore della Mesopotamia e poi quando è tornato indietro nella interminabile e tortuosa ritirata, la sua città lo ha accompagnato come un'ombra. Questo stato d'animo è probabilmente comune al mondo dei mercenarî, e tale è diventato ben presto Senofonte, a tutti gli effetti: addirittura un loro capo, dopo l'agguato architettato dal satrapo Tissaferne (di cui diremo). Tutti costoro si sono comportati, nella lunga marcia che li ha riportati dall'Eufrate al Mar Nero e poi in Europa, come altrettanti pezzi delle città d'origine, con le loro rivalità e gelosie. Ma nel caso di Senofonte quell'ombra aveva un risvolto più sinistro. Certo lui non lo dice mai apertamente, ma un paio di volte si tradisce nell'*Anabasi*. Nel quinto libro apre sul più bello una digressione con queste parole: «Quando poi Senofonte [lui parla sempre di sé in terza persona, come farà Giulio Cesare nei *Commentarii*] fu in esilio etc.».[11] Ma il lettore *non ha mai sospettato*, fino a quel punto, che al narratore, dopo l'avventura asiatica, incominciata contro il consiglio di Socrate, sia toccato anche l'esilio. E molto dopo, quando ormai la marcia è finita da un pezzo ed è finita anche la stravagante avventura al servizio dello sconosciuto Seuthes, piccolo re di una tribù tracia, Senofonte – il quale, in quanto narratore e protagonista al tempo stesso, sa benissimo di *non* essere mai più tornato in Atene – dichiara che si era ormai deciso a rim-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

patriare (visto che non c'erano più pretesti per continuare a fare il soldato di ventura), e spiega, come se il lettore fosse al corrente: «Infatti in quel momento non era ancora andata in votazione, in Atene, la proposta di condannarlo all'esilio».[12] Ma subito dopo si lascia convincere ancora una volta a non tornare: segno che, nel frattempo, quel voto sul suo esilio c'è stato. Le porte della città gli si sono definitivamente chiuse. E lui è passato stabilmente al servizio dei generali spartani in Asia. Non aveva dunque sbagliato la sua previsione Socrate, nel dialogo avvenuto prima della partenza, quando aveva previsto un risvolto "spartano" dell'avventura in Asia.

Quella piccola frase («non era ancora andata in votazione etc.») è una spia preziosa, che ci fa capire molte cose. In primo luogo fa capire che di lì a poco, in quella primavera del 399 quando Senofonte decise di non rientrare più, in Atene si è infine votato: e Senofonte è stato condannato all'esilio. Non può sfuggire la concomitanza. Nelle stesse settimane, viene celebrato il processo contro Socrate. (Anni dopo, Senofonte scriverà un opuscolo sulla morte di Socrate, la cosiddetta *Apologia*, in cui ricorderà con rammarico che lui non c'era in quel momento in Atene: non c'era perché, disobbedendo al maestro, aveva per tempo deciso di andarsene). In secondo luogo è un indizio psicologico notevole: è il pensiero latente, il cruccio segreto che riemerge, com'è chiaro da quel «non ancora», che denota quanto quella decisione avversa fosse paventata e attesa come inevitabile. Ma soprattutto, e que-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sta è forse la deduzione più inquietante che quelle parole suggeriscono, ci apre uno spiraglio, e più che uno spiraglio, sulle ragioni della condanna. Una condanna appunto all'esilio. E l'esilio si infliggeva come pena per i reati di sangue (in assenza poi dell'imputato, la pena era obbligatoriamente quella). Non dunque lo "pseudo-esilio", come lo chiamano i moderni giuristi intendendo l'auto-esclusione dalla comunità cui si condanna il cittadino che si sottrae al processo, ma un vero e proprio esilio "votato" appunto come specifica pena per quel genere di reati che neanche l'atto di pacificazione del 403 aveva potuto cancellare. Non era dunque per caso che Senofonte, nella sua cronaca del governo dei Trenta, aveva omesso proprio quella clausola, che lo colpiva direttamente e personalmente per qualcosa che forse ignoriamo ma che fu alla base di quella scelta di andarsene, di lasciarsi alle spalle per sempre i postumi interminabili della guerra civile.

O, almeno, così si era illuso che potesse essere. Ma non fu. All'inizio la campagna contro il Gran Re, disvelata man mano nei suoi veri obiettivi, focalizzò l'attenzione e le energie. E il culmine della tensione fu raggiunto nella grande battaglia campale di Cunassa, nell'autunno ormai del 401, a due passi dall'odierna Baghdad, poco a nord di Babilonia, nel punto dove più i due fiumi della Mesopotamia si accostano l'un l'altro e creano un corridoio largo chilometri nel cuore del deserto. Il fronte della battaglia era così vasto che in un punto dello schieramento si ignorava cosa accadesse chilometri più in là. I mercenarî greci, e Se-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nofonte con loro, comandati dal rude Clearco, esule spartano con qualche condanna a morte sulle spalle, si coprirono di gloria, come si suol dire, e tornarono al campo convinti di aver vinto. Solo al mattino seguente appresero di aver perso. E allora incominciò davvero la loro odissea. (In Senofonte in quanto protagonista dell'*Anabasi* vi è un processo di identificazione con Odisseo: e l'*Odissea* è il modello di tutti i romanzi, ivi compresi quelli storici). In verità la sera, e poi la notte, al campo, via via che il tempo trascorreva e invano attendevano Ciro, il giovane pretendente al cui seguito si erano mossi, una strana inquietudine aveva incominciato a serpeggiare tra le tende e tra i fuochi. All'alba decisero di andarlo a cercare. Ma non fu necessario. Vennero loro incontro uomini ad annunciare che Ciro era morto, ucciso in battaglia, e che i suoi Persiani avevano tradito. Delle sue concubine, quella che era detta "la bella e la saggia" era stata presa, l'altra, la Milesia, era fuggita nuda dalla tenda e s'era salvata grazie ad alcuni Greci.[13]

Poco dopo sopraggiunsero i messi del Gran Re e del potente Tissaferne, il satrapo che fino a qualche anno prima aveva regolato la politica greca giocando Spartani e Ateniesi gli uni contro gli altri come pedine su di una scacchiera. I vincitori dettavano le condizioni: presentarsi da Tissaferne e consegnare le armi. I vinti, non riuscendo ancora a capacitarsi di essere tali, recalcitravano. Un greco al servizio dei Persiani, che faceva anche da interprete per i messi del Re, spiccava per arroganza. Senofonte lo affrontò con un ragiona-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mento: non abbiamo ormai altro che le armi e il nostro valore; senza armi neanche il valore possiamo dimostrarvi; con le armi le parti tra noi e voi si possono addirittura invertire. Falino scoppiò a ridere ed iniziò la sua replica sarcastica con le parole: «Giovanotto, tu sembri proprio un filosofo!».[14] Questa che abbiamo riferito è solo una parte, però molto significativa, di un lungo dialogo tra sopraffattori e vittime, che vuol forse riecheggiare il celebre dialogo tucidideo tra Melî e Ateniesi, in cui la situazione è analoga. All'interno del dialogo, Senofonte colloca proprie parole e si fa identificare con la replica "Sembri un filosofo!". Probabilmente non si presenta col suo nome, anche se, in questo passo, alcuni buoni manoscritti danno il suo nome («allora Senofonte Ateniese disse»). Invece in questo caso si dovrà dar ragione a manoscritti meno pregiati, che hanno «Teopompo» al posto di Senofonte. Ce n'è poi qualcuno che sceglie una via intermedia: «Allora Senofonte, detto anche Teopompo, disse». Insomma la cosa più probabile è che anche qui Senofonte preferisca giocare con la propria identità ricorrendo a falsi nomi. L'*Anabasi* stessa, del resto, la mise in circolazione sotto falso nome (si firmò «Temistogene di Siracusa»), tra l'altro per poter parlare di sé liberamente, e magari confutare altri che vollero narrare queste stesse vicende. È quasi certo che nel dialogo con Falino il nome di Senofonte non venisse fatto, ma solo adombrato, con un nome molto parlante e posto in maggior rilievo appunto dalla replica "sembri un filosofo". Nel caso del dialogo con Falino ci può essere la volontà di

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

far entrare in scena Senofonte solo più tardi, in funzione di "salvatore", all'inizio del libro terzo. In certi casi sembrerebbe un gioco. Per esempio il navarco che nelle *Elleniche* si chiama «Samio», nell'*Anabasi* diventa «Pitagora».

Ma il ricorso ai falsi nomi ha un valore più concreto, legato essenzialmente alla vicenda umana e politica di Senofonte. Per tutto un periodo della sua vita, durante il quale si è trovato nella condizione di esule, Senofonte ha diffuso quello che scriveva (certo per un pubblico "panellenico", ma in primo luogo per gli Ateniesi) sotto falso nome. La cronaca della guerra civile, molto probabilmente, circolò come di Cratippo. L'*Anabasi* come di Temistogene.[15] Per un esule, era un modo di procedere quasi obbligato. Tutta l'opera di Senofonte è dominata dall'evento traumatico dell'esilio. L'anonimato più o meno trasparente (svelato solo molto più tardi, quando la sua situazione personale cambiò) consentiva anche una sottile e instancabile opera di autodifesa. E quello che Senofonte scrive, nella cronaca della guerra civile e nell'*Anabasi*, ha innanzi tutto tale fine.

Si può elucubrare a piacere sulle ragioni che possono avere indotto Senofonte a scegliersi, per quella parte dell'*Anabasi* che precede la sua vera entrata in scena da protagonista, uno pseudonimo come "Teopompo", una parola che, se interpretata nel suo significato letterale, è molto pretenziosa: "inviato da dio", "dono di dio", o simili. Una allusione, probabilmente, al ruolo che Senofonte ebbe (o pretese di avere) nella

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

salvezza di quegli uomini, trovatisi improvvisamente soli in balia di un nemico infinitamente più forte e certo non incline alla tenerezza. Ad ogni modo quell'intervento, che tanto provocò Falino, non ebbe effetto. Dopo inconcludenti oscillazioni, ed un inizio di ritirata con i Persiani alle costole, Clearco e gli altri capi dei mercenarî accettarono di incontrare Tissaferne alle sue condizioni. Furono catturati a tradimento e massacrati. Senofonte rivide allora la stessa scena con cui ha voluto concludere il suo resoconto della guerra civile: un agguato in cui quelli della sua parte accettavano il colloquio e venivano presi a tradimento e massacrati. In Atene ad opera del "popolo sovrano" e dei suoi *leaders*, in Persia ad opera del più temibile e ambiguo dei satrapi del Gran Re, quel Tissaferne che aveva giocato a suo tempo anche con la vita di Alcibiade.

4

Fu allora che Senofonte riprese le armi. Nel suo racconto tutto sembra dovuto a lui, alla sua iniziativa di convocare, come accadeva nell'*Iliade*, un consiglio notturno, e inoltre alla sua proposta coraggiosa di nominare nuovi capi (uno dei quali sarà lui stesso) subordinati però ancora una volta ad uno Spartano: quel Chirisofo che per un lungo tratto della celebre ritirata prenderà il posto e il ruolo dello sfortunato Clearco. Negli anni dell'indiscussa egemonia spartana, decennio breve e feroce, il primato viene sempre riconosciuto allo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Spartano: anche all'interno di una accozzaglia di sbandati in ritirata, lontani migliaia di chilometri dalla madrepatria, quali erano gli uomini alla cui salvezza Senofonte si consacrò. Incominciò allora il *ritorno* (*nostos*). Un ritorno lento, tortuoso, periglioso, in cui Senofonte vide di tutto, come era già accaduto ad Odisseo, l'eroe che, secondo Omero, «di molti uomini vide le città e conobbe l'indole». Vide spazi sterminati e monti impervi, e popolazioni sconosciute, spesso ostili. Vide perfino i barbari del sovvertimento totale, sperduti tra le montagne del Caucaso, i Mossineci, i quali fanno in pubblico ciò che gli altri uomini fanno in privato. E raccontò il suo viaggio in un libro, l'*Anabasi*, che fu una delle letture di Alessandro Magno cui indicò e descrisse la strada che portava nel cuore dell'impero persiano. Non andrebbe sottovalutata l'importanza scientifica, oltre che militare, di quel libro. Fu una esperienza che lo avvicinò ad Erodoto (il quale ne seppe cavare un insegnamento filosofico sommamente tollerante). Ma soprattutto ad Odisseo, l'eroe che non voleva tornare, l'eroe sempre in viaggio e sempre lontano da casa cui pure dice di agognare. L'eroe che, alla fine dell'*Odissea* – quando è appena tornato –, prevede che si rimetterà in viaggio, e che Dante immagina sospinto da un «ardore» di conoscenza più forte di qualunque altro affetto, e da tale pungolo portato ad affrontare, ormai «vecchio e tardo», l'ultimo viaggio. Come Odisseo, Senofonte trovò di continuo, lungo il ritorno, occasioni per non tornare e vi si invischiò. Giunse a vagheggiare l'idea di fondare colonie greche sul Mar Ne-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ro, e come Odisseo, per questa sua riluttanza a ritornare, venne persino in odio ai suoi uomini, che pure gli dovevano molto. Essi non conoscevano il suo segreto: quel segreto che viene fuori obliquamente, verso la fine del racconto, nell'accenno ad una votazione di condanna all'esilio, incombente su di lui in Atene.

Non ci volle molto perciò a convincerlo, finita l'avventura dei "Diecimila", a mettersi, con un pugno di uomini, che orgogliosamente continuarono a chiamarsi «i Cirèi» (quelli di Ciro), al servizio dei comandanti spartani. Ormai Sparta apriva direttamente le ostilità in Asia, dopo il fallimento di Ciro, la cui impresa aveva guardato con favore e forse propiziato. Per Senofonte, ormai un senza patria, quella diventò la sua guerra. Anche di questa esperienza ha lasciato un diario: sono i libri III e IV dell'opera che poi si chiamò *Storia greca* (*Hellenikà*). Così sappiamo quali comandanti conobbe; come entrò in amicizia con Agesilao, il re spartano che anticipò, senza successo, il disegno di Alessandro contro la Persia; come al suo seguito ritornò in Grecia e si trovò coinvolto a Coronea, in Beozia, in una battaglia in cui gli Ateniesi combattevano nel fronte opposto (394 a.C.). Situazione non insolita per un esule.

Quanto grande fosse il suo prestigio a Sparta si arguisce dal dono che gli fu fatto: un terreno nei pressi di Olimpia, in Elide, regione sotto autorità spartana, in una località chiamata Scillunte (dove negli scorsi anni gli archeologi ritengono di aver rinvenuto i resti della sua casa). Una concessione del genere non era soltanto un premio al soldato fedele e amico, era come una

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

formale assunzione nella comunità spartana. Infatti quando, sconfitta a Leuttra dai Tebani (371 a.C.), Sparta perse l'Elide e altre aree del Peloponneso, Senofonte dovette fuggire dal paese, come gli altri Spartani: perse quel "paradiso", che ha descritto in una pagina molto studiata dell'*Anabasi*,[16] e riparò a Corinto. Dieci anni dopo (362 a.C.) i suoi figli, che «erano stati educati a Sparta», come attesta Diocle nelle *Vite dei filosofi*, combattevano, a Mantinea, nella cavalleria ateniese. Questo vuol dire che l'esule non era più tale. E gli onori postumi resi a Grillo, il figlio suo che cadde in quella battaglia, onori particolarmente solenni e reiterati «per rendere omaggio al padre», come scrisse Aristotele, ventenne quando avveniva tutto ciò, sono una ulteriore conferma del ripristino di Senofonte nella pienezza dei suoi diritti di cittadino ateniese. Non pare però che ritornasse stabilmente in Atene.

5

Con le sue opere aveva intrecciato un dialogo a distanza con l'altro socratico che poneva il maestro al centro dei suoi dialoghi, Platone. Un dialogo aspro che non sfuggì agli studiosi antichi.[17] Il terreno dello scontro era, come ovvio tra socratici, la teoria politica, la ricerca della "migliore" forma politico-statale. Al modello platonico culminante nell'idea dei filosofi reggitori, Senofonte oppone, con la *Ciropedia*, l'idea del monarca "educato" in modo completo (filosofia compresa), e l'e-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sempio che propone, idealizzato al massimo, è appunto quello di Ciro il Grande. Già ai critici antichi non era sfuggita la stoccata che Platone rivolge contro un tale modello: nelle *Leggi*, nell'opera dell'estrema vecchiezza, l'unica dove non c'è più Socrate tra gli interlocutori. Lì Platone fa dire all'interlocutore denominato «l'Ateniese» che certamente Ciro era stato «un generale abile e patriottico», ma che non «era stato nemmeno lambito da una educazione degna di essere considerata tale».[18] Per parte sua, nei *Memorabili*, Senofonte aveva contestato – considerandolo lontano dal vero – il Socrate dei dialoghi platonici che discetta di geometria.[19] Ma la rivalità dovette comportare anche risvolti personali. Non capiremmo altrimenti l'accanimento con cui Senofonte tratteggia un profilo non solo negativo ma si potrebbe dire repugnante, di Menone, quando, nell'*Anabasi*, parla dei capi mercenarî catturati a tradimento da Tissaferne.[20] Quel Menone è certamente il personaggio cui Platone ha intitolato l'omonimo dialogo *Menone ovvero della virtù*, e che viene presentato da Platone con estremo favore. In quel dialogo Menone non ha nulla dei tratti deteriori che Platone consuetamente attribuisce ai sofisti, ed anzi alla fine del dialogo si pone, verso Socrate, sempre amichevole, già quasi come un allievo. L'asprezza di Senofonte sarà forse da collegarsi alle rivalità interne al gruppo dei socratici, rese ancora più complicate e velenose dalla guerra civile e dal ruolo che ciascuno vi aveva svolto. Ma il tutto è ulteriormente inasprito dal sospetto che gravò su Menone di essere stato lui a tra-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dire gli altri capi nell'illusione di guadagnarsi l'animo di Tissaferne. È comunque lecito chiedersi come mai Menone, originario di Larissa in Tessaglia, e attivo, a quanto ci è dato sapere, essenzialmente come capitano di ventura, venisse assunto da Platone come interlocutore di Socrate, e per giunta sul più impegnativo dei problemi: la natura di ciò che definiamo "virtù", e la possibilità di insegnarla. Molti elementi ci sfuggono, ma non possiamo certo dimenticare, alle prese con questo enigma, un fattore che gioca ancor più a sfavore di Senofonte: il disprezzo verso coloro che avevano lasciato la città per imbarcarsi con Clearco e Ciro, definiti da Isocrate, in un passo che ha di sicuro di mira Senofonte, «la feccia di tutte le città».

La polarità tra i due grandi socratici sembra comunque focalizzarsi intorno alla questione sempre aperta della "migliore forma di governo": questione che in tempi di convulsioni esasperate, quali quelle in cui i due vissero, si ripropone come problema pratico prima ancora che speculativo. Non dimentichiamo che entrambi, sia Platone che Senofonte, hanno creduto in Crizia e nel suo esperimento. Platone dice di essersi presto ritratto, quando vide che perseguitavano o minacciavano di perseguitare anche Socrate. Senofonte visse quella esperienza fino all'ultimo e ne patì le conseguenze per larga parte della sua vita. Platone continuò a sognare i filosofi reggitori (anche Crizia e i suoi si erano illusi di essere tali). Senofonte, forse anche in ragione della sua diretta esperienza tanto della monarchia persiana quanto della monarchia spartana, riprese e ri-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lanciò, con la maggiore sua opera, la *Ciropedia*, l'ideale monarchico: quello del «buon re» posto (e perciò stesso non più "tiranno") alla guida di una *élite* di «eguali», identificati talora con i Persiani "purosangue" dell'antica Perside, dove Ciro era stato allevato, talaltra con gli «eguali» di Sparta. Di entrambi quei mondi vide la decadenza, e, nondimeno, più di Platone intravide o intuì, pur conscio dell'imperfezione di qualunque modello, le forme politiche che si sarebbero affermate nel nuovo secolo, aperto di lì a poco dalla conquista macedone dell'Oriente.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Platone e la riforma della politica

Rispetto a Senofonte Platone era più giovane di almeno una decina d'anni. Se a Delion (424 a.C.) l'allora giovanissimo Senofonte era stato salvato dal suo maestro[1] (il quale, nella rotta ateniese, seppe tenere i nervi saldi), ciò vuol dire che era nato almeno una ventina d'anni prima. Dunque Senofonte aveva visto la grande guerra con Sparta sin dal principio e quando salpò per l'Asia aveva ormai una quarantina d'anni. Platone invece era nato nell'anno in cui Pericle morì di peste (430-29 a.C.) o forse l'anno dopo.[2] Era appena quindicenne quando la città fu sconvolta dalla mutilazione delle Erme: il misterioso attentato che mirava a terrorizzare il popolo, proteso alla conquista della Sicilia. Un attentato che rimase di fatto impunito, almeno per quanto attiene ai veri responsabili, e la cui scia di odio e di oscure trame sfociò, qualche anno dopo, nel colpo di Stato. Quella vicenda, maturata proprio negli ambienti cui Platone apparteneva per nascita, segnò i suoi esordi. Persone a lui vicine patirono la repressione. Fedro fu tra coloro i cui beni vennero confiscati nella ondata di processi conseguenti a quella provocazione. In un dialogo giovanile intitolato al figlio di Pisistrato, *Ipparco*, Platone ha volu-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

to ricordare quelle Erme che proprio il figlio del tiranno aveva collocato in tutte le strade dell'Attica, e nell'agorà. Due anni dopo, spettatore sgomento, vide la più grande tragedia della sua città: la perdita di tutta la flotta e di migliaia di uomini adulti, che erano il nerbo della cittadinanza, ad opera dei Siracusani. Allora per la prima volta Siracusa si impose alla sua fantasia. Non era più la città interessante e remota dell'Occidente, il cui destino, almeno dal tempo delle guerre persiane si era ogni tanto intrecciato con quello della madrepatria: era ormai la nuova grande potenza, la prima rivelatasi capace di sconfiggere Atene sul mare.

1

Dei suoi congiunti il più in vista, sulla scena politica, era Crizia. Ma non solo sulla scena politica. Anche sulla scena teatrale: il luogo più importante della comunicazione di massa in Atene al pari dell'assemblea, ma forse più affollato e frequentato. All'assemblea ormai regnava un certo assenteismo, nelle grandi occasioni si arrivava a cinquemila persone, ma nella *routine* molto meno. A teatro una volta Platone parla di trentamila spettatori (*Simposio* 175E). Lì si forgiava la coscienza della città, attraverso una forma d'arte controllata, certo, dallo Stato, ma attraverso cui si esprimevano anche, e sempre più spesso negli anni critici della giovinezza di Platone, autori che sottilmente, proprio attraverso il teatro, mettevano in discussione i fondamenti della città. Cri-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

zia era uno di questi, e il suo sodale era Euripide. Si scambiavano le tragedie; se necessario, l'uno portava sulla scena quelle dell'altro. Si trattava di istruire il coro e gli attori, e chi faceva questo poteva anche figurare come autore, e molto spesso lo era. Ragion per cui in seguito gruppi di tragedie, anche tetralogie complete, vennero denominate come «di Euripide oppure di Crizia».[3] In molti casi si sarà trattato del frutto di una elaborazione comune. Niente di più ovvio, in quel lavoro di grande artigianato che è il teatro. Da sempre l'autore di teatro si fa aiutare, come ogni altro artigiano, da apprendisti che poi prenderanno il suo posto; e anche gli attori dicono la loro. Né solo nel teatro antico. Nel nostro tempo, il finale adottato da Kubrick nel più importante suo film (*Orizzonti di gloria*, 1957), fu voluto dal suo impareggiabile interprete. Tra Euripide e Crizia c'era qualcosa di più: una vicinanza intellettuale, che fa pensare all'apporto di Elizabeth Hauptmann o di Helene Weigel alla drammaturgia di Brecht.

Del *Sisifo* di Crizia abbiamo un ampio frammento. Esso ci fa comprendere perché il "sofista" Crizia abbia condiviso con Euripide l'accusa, così spesso rivolta a entrambi, di ateismo. Raccontava del tempo, assai remoto, quando la vita umana era senza ordine, schiava della forza, quando davvero «homo homini lupus»; e spiegava la nascita della legge come correttivo purtroppo imperfetto e inefficace («la gente compiva il male di nascosto»); onde alla fine «un uomo accorto e saggio inventò per gli esseri umani il timore degli dei», unico rimedio.[4] Questo teatro era sentito come eversivo e in certo sen-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

so lo era. Come politico, Crizia partecipò sin dal primo momento, insieme con suo padre Callescro (fratello di Glaucone, avo di Platone) ai tentativi di sovversione oligarchica. Euripide, poco dopo il fallimento del "governo dei Quattrocento", se ne andò in Macedonia, mentre Crizia preferì rifugiarsi per un po' di tempo in Tessaglia. E pochi anni dopo, proprio sotto il governo di Crizia, sotto il terribile regime dei Trenta, in una Atene vuota e spettrale il figlio di Euripide mise in scena le tragedie postume del padre, morto "esule" alla corte macedone, e ottenne proprio allora quel primo premio che quasi mai la città democratica aveva concesso all'inviso seminatore di dubbi. Addirittura una tradizione metteva in relazione direttamente Platone con Euripide: sarebbero andati insieme in Egitto «dai profeti».[5] In Egitto Euripide si sarebbe ammalato e i sacerdoti lo avrebbero guarito con una cura non altrimenti nota, «la cura del mare», del che sarebbe traccia nell'*Ifigenia in Tauride*, dove Euripide fa dire ad Ifigenia che «il mare lava tutta la sozzura umana» (v. 1193). Non sappiamo la data esatta dell'*Ifigenia in Tauride*: potrebbe essere del 412 a.C., quando Platone aveva già raggiunto l'efebia. Questo racconto, che dobbiamo a Diogene Laerzio, può essere falso: per giunta Diogene lo inquadra in modo così anacronistico da far apparire Euripide vivo dopo la morte di Socrate. Quel che tuttavia suscita interesse è che comunque una tradizione collegava Platone ad Euripide, e questo è, in sé, un dato significativo. Quanto al viaggio in Egitto, esso è un momento della vita di Platone di cui vorremmo sapere di più e su cui torneremo più oltre.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Quando però leggiamo, nello stesso passo di Diogene, che «Platone aveva deciso di incontrarsi con i Magi, ma le guerre d'Asia lo costrinsero a rinunciarvi»,[6] intravediamo quasi un *programma di viaggi istruttivi* che Platone avrebbe concepito: i "Magi" farebbero pensare infatti ad un viaggio in Persia, impedito da imprecisate "guerre d'Asia" (le campagne di Agesilao?). Ad ogni modo il nesso con Euripide non dovrebbe essere disgiunto dal giovanile cimentarsi di Platone nell'arte tragica.

Nel dialogo intitolato *Crizia*, della cui autenticità nessuno più dubita, ad un certo punto Platone rappresenta Socrate che amabilmente incoraggia Crizia nella sua attività teatrale.[7] Dicearco, scolaro diretto di Aristotele, diceva, in un suo scritto biografico, che Platone aveva avuto un'attività poetica intensa: non solo ditirambi e canti lirici, ma anche tragedie, e che, inoltre, aveva studiato pittura. Il distacco di Platone dall'arte scenica era avvenuto così: mentre lui si preparava a partecipare, con una sua tragedia, alla gara, udita la voce di Socrate dinanzi al teatro di Dioniso, bruciò i suoi versi esclamando: «Efesto, avvicinati: ora è di te che Platone ha bisogno!».[8] È curiosa l'idea che Platone andasse in teatro, alla rappresentazione dei suoi drammi, portandosi il testo scritto di ciò che gli attori avrebbero recitato. Comunque questo racconto lo dobbiamo a eruditi di molto successivi, che non avevano le idee del tutto chiare sulla pratica del teatro attico. Che significhi questo aneddoto (al di là dei suoi anacronismi) risulterà chiaro se si considera il valore simbolico del bruciare: doveva essere una rottura completa con una in-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tera fase della vita, e quindi quegli scritti non andavano solo ripudiati ma annullati. Lo schema di base è quello che ritroviamo nella vita di altri uomini "folgorati" da Socrate. Esso funziona anche per Senofonte. Socrate lo incontrò in una stradina, gli sbarrò la strada col bastone (sembra la figurina di un vaso attico), e gli domandò: «Dove si acquistano le merci?»; la risposta fu immediata; poi Socrate incalzò «e qual è il luogo dove si diventa persone dabbene?»; l'altro non seppe cosa dire; e allora Socrate: «Seguimi e lo saprai».[9] In questo aneddoto, in cui forse per la prima volta, in Occidente, *filosofia* e *merce* vengono posti agli antipodi, c'è già il "clima" del proselitismo e della "conversione". L'incontro col maestro comporta un taglio col passato. Appunto come Platone, che brucia le sue tragedie per il richiamo di una *voce*. Quello che pertiene a Socrate e alla sua cerchia si colora spesso di elementi che bene figurerebbero nei racconti su Gesù o su Apollonio di Tiana. Non va dimenticato che la gran parte di questa aneddotica socratica è confluita in Diogene Laerzio, cioè in un autore al quale il fenomeno Socrate giunge ormai trasfigurato da molteplici filtri filosofici e non solo. Non siamo ancora all'erasmiano *O Sancte Socrates ora pro nobis*, ma quella è la strada.

2

Platone restò accanto a Socrate fino alla sua morte. Il fatto che nel 404 abbia accettato gli inviti di Crizia

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e di Carmide, suoi stretti congiunti, ad impegnarsi nel nuovo regime non implica un distacco da Socrate: come sappiamo, anche il maestro «rimase in città». Su questa vicenda non dipendiamo da fonti tarde ma dallo stesso Platone, nella *Settima lettera*: lui si ritrasse dalla collaborazione coi Trenta – è questa la sua ricostruzione dei fatti – quando i Trenta vennero in urto con Socrate. Ma subito dopo Crizia e Carmide morirono, e presto la situazione da affrontare fu tutt'altra: quella determinata dal ritorno al potere dei democratici. Chi nel regime appena abbattuto si era seriamente compromesso – è il caso di Senofonte –, prese altre strade, fece di tutto per scomparire dalla circolazione. Altri presero per buona l'«amnistia». L'incertezza durò poco. L'anno 399 fu ricco di processi scaturiti in un modo o nell'altro dalla guerra civile: alla fine Socrate, portato in tribunale, fu condannato a morte, e nel generale sconcerto di allievi e condannatori non volle sottrarsi alla condanna. Platone, che ha raccontato con pathos e profondità di pensiero tutto il finale della vita del maestro, dalle parole che pronunciò in tribunale al momento in cui il veleno ingerito lo vinse, pensò di dover lasciare per un certo tempo Atene. Riparò a Megara. «Insieme con altri socratici» dice Diogene.[10] Questo significa che gli allievi si sentirono minacciati, o per lo meno intimoriti, dall'esito drammatico di quel processo. E perciò si rifugiarono presso Euclide, a Megara. Pensarono di sottrarsi ad ulteriori, eventuali, rappresaglie. Non va dimenticato che nello stesso torno di tempo c'è stata un'altra condanna, riguardante un altro socratico pro-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cessato in contumacia: la condanna di Senofonte all'esilio. Certo nel caso di Senofonte si trattava di ben altro. E tuttavia dagli imprevedibili Ateniesi «maniaci dei processi», in un momento del genere, un uomo come Platone, le cui parentele erano a dir poco compromettenti, poteva temere molto. Se, tornato più tardi in Atene, sceglierà di filosofare "al chiuso", in una cerchia remota e separata, lontana dagli occhi dei concittadini, se cioè farà l'esatto contrario del continuo incontrarsi e scontrarsi con la città caratteristico di Socrate, questo sarà dovuto anche, se non essenzialmente, alla tragica conclusione dell'esperienza socratica.

Per tutti questi anni cruciali il punto d'osservazione dei due socratici è stato difforme. E questo spiega perché parlino in due modi diversi di persone loro affini e di eventi che avrebbero dovuto colpirli alla stessa maniera. Così, mentre Platone, pur deluso dai Trenta, "salva", per così dire, Crizia e Carmide consacrando loro dei dialoghi in cui costoro conversano in amicizia con Socrate, Senofonte invece ha verso quei due, specie verso Crizia, tutta la durezza che discende dalla compromissione diretta nella guerra civile. Per lui, Crizia è colui che ha voluto *macchiare* i cavalieri col massacro di Eleusi, è insomma colui che ha portato alla rovina *personale* la sua parte (Senofonte compreso). Perciò non gli concede nulla, e nei *Memorabili* attribuisce a Socrate parole sprezzanti (forse anche autentiche)[11] verso di lui, in particolare sulla «passione porcina» di Crizia per Eutidemo (allusione alla smania sessuale di Crizia per il suo amato, ed al gesto dei maiali di strofinarsi contro

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le pareti). Vuole cioè retrodatare la rottura tra Socrate e Crizia rispetto al momento in cui Crizia ormai al potere vietò a Socrate di insegnare. Il suo livore contro quel dottrinario che gli aveva rovinato la vita non era inferiore all'astio che nutriva verso Trasibulo e i suoi minacciosi compagni. Per Platone invece quella guerra civile era soltanto una brutta parentesi: il vero trauma, indelebile, era il processo mostruoso con cui la democrazia restaurata aveva messo a morte Socrate. È a quell'evento che dedica una riflessione altissima che è però anche una ricostruzione storica (*Apologia*, *Critone*, *Fedone*), perché da quell'evento scaturisce la sua scelta di vita: la rinuncia a misurarsi con la democrazia e la ricerca di altre strade. Rispetto alla condanna capitale di Socrate, Senofonte, che era lontano al momento del processo (e ne paventava uno a proprio carico), ha una reazione deludente: formula, nella sua *Apologia*, l'idea banale e infondata secondo cui Socrate si era lasciato uccidere perché ormai stanco di vivere. Non sappiamo quando esattamente abbia scritto questa banalità, certo essa suona singolarmente indulgente nei confronti di quell'assassinio di Stato perpetrato dalla democrazia restaurata. Le due vite restano dunque, in certa misura, parallele, ma con una differenza: Senofonte rompe con Atene per effetto della guerra civile e dei suoi postumi, e da quel momento prende altre strade che daranno anche alimento al suo pensiero politico. Platone rompe anche lui con Atene, ma in conseguenza non già della guerra civile bensì dell'uccisione di Socrate, ed è da allora che, giudicato irriforma-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

bile il modello politico rappresentato (*per eccellenza*!) dalla sua città, cerca altre strade, fa altre esperienze che saranno anch'esse alimento, e banco di prova, del suo pensiero politico.

3

Si mise forse in viaggio alla ricerca di qualcosa che alla fine estrasse da sé medesimo. Dopo Megara, andò a Cirene, fiorente colonia greca sul suolo libico, presso il matematico Teodoro, maestro di Teeteto. Poi in Italia, dai pitagorici Filolao ed Eurilo. Quindi in Egitto, ma di quel viaggio – forse il più importante – ci sfugge molto. Siamo indotti a pensare che quanto dice nel *Timeo* su Solone in Egitto e sui miti antichissimi lì appresi sia un modo criptico di fare intravedere quella *sua* esperienza. Ma questa non è che una congettura. Si può immaginare una iniziazione di Platone in Egitto. Lì poté apprendere molto, in campi che lo affascinavano (matematica e astronomia): segreti di una scienza e di un pensiero che si impegnò a non divulgare, com'è giusto per un iniziato. Di qui forse l'idea di parlare dell'esperienza egiziana attraverso la "maschera" di Solone e la strana invenzione secondo cui i sacerdoti egizi avrebbero raccontato al vecchio Solone la storia dell'Atlantide, che appare un modo mitizzante di dilatare indefinitamente la nozione di tempo. Ma potrebbe anche essere la metafora di altri concetti e di altre "verità" velate attraverso quella incontrollabile rievocazione

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

storica. È la storia di eventi e di luoghi di cui lo stesso narratore dice che si era persa completamente la traccia! Questa realtà che ci fu in un tempo remotissimo, che non ha però lasciato traccia visibile, ma di cui dei grandi detentori di saggezza (i sacerdoti egizi) si ricordano e ne trasmettono la memoria ad un "eletto" (Solone) è, sul piano degli *eventi*, l'analogo dell'iperuranio mondo delle idee per quel che attiene alla realtà: la sede (l'«oltre cielo») in cui stanno (ma parlando di *idee* l'espressione appare troppo materialistica) i modelli dell'essere. Una sorta di anti-materia (l'analogia con tale concezione della moderna fisica non appare infondata): archetipo remoto, secondo la intuizione platonica, dell'empirico mondo dei fenomeni, mondo che il senso comune scambia per realtà o, per meglio dire, assume come unica realtà.

Si può arrivare a pensare che il movente primo di questa grandiosa concezione, grazie alla quale idealismo estremo e ricerca fisica avanzata si incontrano, gli sia venuto appunto dall'esperienza egizia; e che Platone adotti l'inconfutabile (in quanto non verificabile in nessuna sua parte) invenzione dell'Atlantide per evocare il suo debito verso quella saggezza antichissima. Non verificabile, non solo perché riferita a qualcosa di totalmente scomparso, ma anche perché chi raccontò quel mito era, a sua volta, vissuto ben prima del racconto platonico: al tempo di Solone e dell'avo di Crizia. È straordinario come Platone riporti questa grandiosa visione nell'ambito della sua famiglia. L'avo di Crizia, amico di Solone (cui gli Egizi avevano fatto quella rivelazione), era

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

infatti un suo congiunto, come del resto lo stesso Solone era, in linea ascendente, ad un certo punto dell'albero genealogico della famiglia di Platone. È peculiare della piccolissima Atene ricondurre realtà molto grandi, e perfino ipotesi cosmogoniche, al proprio microcosmo, o addirittura ad una frazione di esso, ad una singola famiglia. Ebbero gli Ateniesi la straordinaria capacità, a partire da un minuscolo angolo di mondo, di pensare l'universo. Ma è anche un segno della forte coscienza di sé, del proprio rilievo e del proprio ruolo, che serbarono le grandi famiglie pur entro la cornice della democrazia ateniese. Il veicolo di questa loro straordinaria avventura mentale fu il pensiero matematico.

A Cirene, in Libia, Platone aveva imparato da Teodoro, il grande matematico di scuola pitagorica, la nozione, passibile di sviluppi, di numero irrazionale: cioè un numero reale che però non può essere rappresentato neanche come numero periodico. In questo apparente nonsenso (o ultra-senso) c'era già la matrice delle *idee*, che nella concezione platonica sono la vera realtà, ma non raffigurabile né sensorialmente percepibile. Teodoro aveva dimostrato che numeri irrazionali sono: $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$, $\sqrt{6}$ fino a $\sqrt{17}$. I moderni si sono domandati perché non avesse incluso anche $\sqrt{2}$. La spiegazione più ovvia sembra essere che la scoperta della natura "irrazionale" di $\sqrt{2}$ era stata già fatta, se non dallo stesso Pitagora, dalla cerchia dei suoi immediati successori. Uno di loro, Ippaso, era morto in mare, in un naufragio. E la leggenda che circondava la sua persona e la sua cerchia narrava di quel naufragio come di una punizione: perché

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ippaso aveva rivelato il segreto della setta, cioè appunto la scoperta del numero irrazionale. Teodoro era venuto molto dopo Ippaso, e aveva insegnato a Teeteto, il protagonista del dialogo platonico che porta il suo nome, il geniale matematico cui tantissimo debbono gli *Elementi* di Euclide. In quel dialogo Teeteto discute con Socrate (ed è contro questo "falso" Socrate interessato alla matematica che – come sappiamo – Senofonte protesta nei *Memorabili*), e, ad un certo punto, fa intendere chiaramente di aver insegnato in Atene. In questo modo Platone lasciava intendere di aver ascoltato Teeteto in Atene:[12] non voleva parlare del suo soggiorno a Cirene. Teeteto rievoca l'insegnamento ateniese di Teodoro, quando – dice – disputava con l'omonimo di Socrate, «Socrate il giovane».

«Teodoro ci disegnava le costruzioni di qualcuna delle potenze, mostrandoci come quelle di tre piedi, di cinque piedi non possono per lunghezza commisurarsi a quella di un piede. E in tal modo le metteva in luce ad una ad una fino a quella di diciassette piedi. Giunto a questo punto, non so perché si fermava».[13] Teodoro illustrava il fenomeno, ma non spiegava il perché. «Allora a noi venne in mente [...] di raggrupparle in una figura unica, con cui avremmo chiamato tutte queste potenze. [...] Dividemmo in due ciò che è numero. Quello che può risolversi in un prodotto di una cifra con sé medesima lo rappresentammo con un quadrato e lo si chiamò *equilatero*. [...] Ma tutto quello che [...] non può risolversi in un prodotto di un numero con se stesso, ma si risolve in un prodotto di un più gran-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

de con un più piccolo o viceversa, questo noi lo rappresentammo con un rettangolo, e lo chiamammo numero *rettangolare* [...] Le linee il cui quadrato costituisce un numero i cui fattori sono diseguali le chiamammo *potenze*, in quanto per la lunghezza non sono commensurabili a quelle prime ma lo sono se si ha riguardo alle superfici che formano».[14] Qui è chiaro che Teeteto descrive come loro, ascoltatori di Teodoro, s'erano mossi a tentoni per intendere il fenomeno di cui Teodoro «non spiegava il perché». Ed avevano scelto l'unica strada possibile per le conoscenze numeriche dei Greci: quella della dimostrazione geometrica. Molto dopo, alla fine del dialogo, Platone fa dire a Socrate, rivolto a Teeteto, che non è giusta la veduta di chi non considera scienza «ciò di cui non è possibile dar ragione», e che qualcuno sostiene che «gli elementi primi, di cui siamo composti noi e gli altri esseri, sono *irrazionali*».[15] E ricorre poco dopo al paragone, che poi avrà fortuna, con le lettere alfabetiche: «nelle sillabe è insita una ragione, mentre le lettere, gli elementi sono non razionali».[16] Le lettere, la cui invenzione è ascritta, poche battute prima, all'egizio Theut, sono i *modelli*, una nozione che rinvia alle *idee*: e sono «irrazionali» nello stesso senso in cui lo sono i numeri.

È difficile dire se Schleiermacher, nel suo importante commento a Platone, abbia visto giusto quando ha proposto di considerare la figura di Teeteto un "velame" dietro cui, come in altri casi, si cela lo stesso Platone, sicché a Platone medesimo andrebbe restituita la scoperta dei numeri irrazionali. Quello che si può di-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

re è che quel dialogo è probabilmente dell'ultimo Platone. Lo si arguisce da quel cenno ironico a coloro che credono che tra Eracle (o tra suo padre Anfitrione) e Agesilao intercorrano venticinque generazioni. Questo può essere un riferimento ironico all'*Agesilao* di Senofonte, o ad altri encomi di Agesilao, scritti anch'essi *post mortem* come quello senofonteo: ed allora la datazione del *Teeteto*, per lo meno nella forma definitiva in cui noi lo leggiamo, sarebbe successiva, appunto, alla morte di Agesilao, avvenuta nel 358 a.C. Se così stanno le cose, questa sarebbe una conferma dell'orientamento spiccatamente matematico dell'ultimo Platone, se non addirittura di un tentativo di dare veste matematica alla dottrina delle idee.

4

Quanto abbia influito su di lui la conoscenza diretta dei pitagorici non sappiamo bene. Nella *Settima lettera* Platone accenna, ad un certo punto, al suo viaggio «in Italia e in Sicilia»,[17] ma poi parla essenzialmente della vicenda siciliana. Quello in Italia e in Sicilia fu il più importante dei viaggi che segnarono la sua vita. Sul piano politico (è di questo che essenzialmente parla la *Settima lettera*) Siracusa fu per lui ciò che Sparta era, circa negli stessi anni, per Senofonte. Platone motiva esclusivamente in termini politici quella esperienza. E la fa discendere direttamente dai fallimenti degli anni precedenti: la meteorica e fallimentare ditta-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tura dei Trenta prima, la restaurazione democratica poi, caratterizzata, per lui, dal processo contro Socrate. «Alla fine mi resi conto che tutte le città di allora erano mal governate, [...] e fui necessariamente indotto a fare l'elogio della vera filosofia, e a dire che solo essa consente di vedere ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private. Dunque le generazioni umane non si sarebbero mai potute liberare dalle sciagure, finché al potere non fossero giunti i veri e autentici filosofi oppure i governanti delle città non fossero divenuti, per una grazia divina, essi stessi veri filosofi. Questi pensieri avevo in mente quando venni in Italia e in Sicilia per la prima volta. Appena giunto mi disgustò la vita che qui era chiamata felice etc.».[18]

Questo resoconto procede per scansioni sommarie. Tra la morte di Socrate (399) ed il primo viaggio in Sicilia (388) passano in verità più di dieci anni. E di mezzo ci sono altre esperienze, sulle quali Platone non si sofferma. Platone qui presenta il nucleo del suo pensiero politico (i filosofi reggitori) come già formato *prima* del viaggio in Occidente. La suggestione che ne deriva è forse depistante. Si è portati infatti a pensare che, maturata quella convinzione, Platone venisse in Italia a cercare un banco di prova delle sue idee. «Appena giunto [in Italia?] mi disgustò la vita che quivi era chiamata felice, piena com'era di banchetti italioti e *siracusani*, e quel riempirsi lo stomaco due volte al giorno e non dormir mai solo la notte». Lo spettacolo dell'esistenza gaudente che in quelle contrade si conduceva lo portò ad un ulteriore passo avanti nella sua ri-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

flessione sulla politica: «Non vi è città, *per quanto buone siano le sue leggi*, che possa vivere in uno stato di tranquillità, se i cittadini pensano che sia giusto consumare i loro averi in piaceri smodati». Tali città «non finiscono mai di assistere al susseguirsi di tirannidi, oligarchie e democrazie». Dunque la bontà delle leggi ha importanza relativa: un'ottima legislazione è impotente se gli uomini sono alla deriva sul piano etico. «Con in mente questi pensieri, che si aggiungevano alle riflessioni precedenti, passai a Siracusa».[19] Qui l'unico incontro positivo fu col giovanissimo Dione, subito conquistato all'insegnamento platonico: «gli espressi quelli che secondo me sono gli ideali cui tutti gli uomini devono tendere, e lo esortavo a dare ad essi pratica attuazione: ignoravo di preparare così, senza averne sentore, l'abbattimento della tirannide».[20] Dione lo ascoltò con vera passione, e «si propose di vivere il resto della sua vita in modo diverso dalla gran parte dei Sicelioti e degli Italioti, amando la virtù».[21]

Ma quel primo viaggio finì molto male. Il vecchio tiranno era insofferente di quel che Platone andava predicando. Quando l'ospite ateniese, conversando intorno alla tirannide, affermò che «il diritto del più forte vale solo se presuppone anche una maggiore virtù», il vecchio Dionigi irritato sbottò: «Le tue parole sanno di rimbambimento senile!». E Platone: «Ma le tue sanno di tirannide!».[22] Questo incidente non ce lo racconta Platone, la cui lettera settima, tesa e drammatica, va all'essenziale e trascura l'aneddotica personale, quand'anche significativa. Lo racconta Diogene con mol-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ti altri dettagli, che ricava dalle fonti storiche che raccontavano di Platone in Sicilia, quelle fonti che anche Plutarco aveva messo a frutto nel racconto della vita di Dione. Fonti che a tal punto idealizzavano Dione come nemico dei tiranni, da indurre il grande biografo di Cheronea a comparare Dione con Marco Giunio Bruto, l'uccisore di Giulio Cesare.

Il primo impulso di Dionigi era stato di mettere a morte Platone. Intervennero Dione e Aristomene e la vita dell'ospite fu risparmiata. Ma, nelle intenzioni del vecchio despota, quella doveva essere una concessione apparente. Impose infatti che il filosofo venisse imbarcato nella nave di Pollide, ambasciatore spartano, presente in quel torno di tempo in città, e segretamente a Pollide fu affidata l'incombenza di vendere quel disturbatore ateniese come schiavo. Pollide, ottuso esecutore, fece rotta verso l'isola di Egina, e lì vendette Platone al mercato degli schiavi, che ad Egina era fiorentissimo.[23] (Basti ricordare la cifra enorme che Ateneo di Naucrati leggeva nelle sue fonti a proposito degli schiavi di Egina: cifra fraintesa già dagli antichi, e che invece ha senso solo se riferita ad un *mercato*, non alla popolazione schiavile *stabilmente* residente nell'isola). Allora Platone fece l'esperienza estrema per un greco: l'esperienza della schiavitù. Tanto più drammatica per un nobile di antichissima schiatta quale egli era. Davvero egli poté ritenere, non a torto, di avere nella sua vita fatto esperienza della condizione umana in ogni suo aspetto: e quando parla del governo degli uomini, che è tema su cui si è grandemente impegnato, ne parla co-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

me uomo che ha visto e ha sofferto, non come un pensatore libresco che tratteggia a tavolino la città ideale.

Come sia avvenuta la sua liberazione, o il suo riscatto, fu oggetto di molte ricostruzioni tra le quali è difficile scegliere. Sentiamo, attraverso le fonti che ce ne parlano, che il tema "Platone restituito alla libertà" dovette appassionare storici ed eruditi. Favorino di Arles, che visse al tempo dell'imperatore Adriano, ed aveva una erudizione immensa, conosceva una versione dei fatti sicuramente idealizzata ma che aveva un puntello storico nella circostanza della guerra in atto effettivamente tra Atene ed Egina in quell'anno (387 a.C.) in cui Pollide ebbe l'idea, cinica, di andare a vendere Platone come schiavo proprio ad Egina. Era in realtà un modo di condannarlo più che alla schiavitù alla morte. A seguito del conflitto in atto, infatti, era in vigore ad Egina una legge che prevedeva l'immediata messa a morte di qualunque ateniese approdasse nell'isola. L'imprevisto però sarebbe stato che, di fronte all'assemblea che avrebbe dovuto decidere di attuare contro il nuovo arrivato il feroce provvedimento, un tale disse: «Ma è un filosofo!». Lo avrebbe detto per celia, ma la battuta bastò ugualmente a far prosciogliere il prigioniero. Viene alla mente che anche Senofonte, in una situazione molto difficile, si era sentito dire dal sarcastico Falino «sembri un filosofo!». Perché poi ad Egina venissero tenuti in tanta considerazione i filosofi non è dato sapere. Un'altra versione dei fatti, più credibile, parla di un riscatto che qualcuno pagò e altri, a gara, vollero rimborsare al benemerito liberato-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

re (tra gli altri proprio Dione). Né manca la tradizione che mette in rapporto la liberazione dalla schiavitù con la fondazione dell'Accademia. Dione volle rimborsare Anniceri di Cirene del denaro versato per riscattare Platone, ma quello non volle intascarlo, e con quei soldi comprò, per Platone, il terreno su cui sorse l'Accademia.[24] In verità non è detto che un cittadino di Cirene potesse acquistare così facilmente del suolo attico, né possiamo agevolmente immaginare come esattamente sia andata, sul piano delle forme, la compravendita. Ma qui conta il dato cronologico. La fondazione dell'Accademia è successiva al primo viaggio in Sicilia nonché all'imprevista avventura a lieto fine.

5

La fondazione dell'Accademia è un evento memorabile non soltanto nella storia del pensiero umano, giacché creò la struttura durevole che si incaricò di salvaguardare e tramandare l'opera di Platone nei secoli (la scuola platonica tentò di chiuderla Giustiniano circa novecento anni più tardi), ma anche nella storia di Atene. Da quel momento i filosofi si separarono definitivamente dalla città. Quasi mai i rapporti erano stati cordiali: Anassagora si era salvato fuggendo, Socrate era stato ammazzato. Platone creò una comunità separata e autosufficiente, incentrata intorno al culto delle Muse, una specie di tiaso, o anche – come è stato detto – una specie di *college*. Era una comunità che mostrava

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di non aver bisogno della città, e che tuttavia osava anche occuparsi della città, quando ad esempio affrontava al proprio interno l'eterno e insolubile problema della migliore forma di governo. Talvolta persino insieme con ascoltatori provenienti da altre parti della Grecia (come ad esempio Aristotele, o come quell'Eufreo di Olinto che tanto viene elogiato da Demostene). E proprio questo dato, oltre a quello della separatezza, che rinfocolava il ricordo delle "eterie" oligarchiche, non faceva che insospettire e irritare i "buoni" ateniesi. Cosa tramava quella gente al chiuso? Si sa quanto la città fosse "interventista", come amasse interferire nella vita di ogni singolo: Atene non meno di Sparta. Figuriamoci come poteva gradire questa consorteria di filosofi che, alla maniera degli oligarchi di un tempo, si consideravano estranei alla città e legati invece alle proprie regole interne, oltre che alla fedeltà ad un maestro, il quale non era certo un campione dell'ortodossia e del perbenismo democratici. Analogo sospetto avvolgerà, alcuni anni più tardi, la scuola di Aristotele: fondata sullo stesso modello dell'Accademia, con alcune aggravanti molto pericolose, che porteranno anche ad iniziative legislative apertamente repressive.

Ciò nonostante, il prestigio di questa scuola era grande, in tutto il mondo greco. Platone era un maestro ascoltato e autorevole. Erano trascorsi circa vent'anni dalla fondazione della scuola, quando giunse una lettera che sconvolse gli equilibri. Era Dione che scriveva a Platone, ora che il vecchio tiranno di Siracusa era morto, e Dione si era persuaso di aver portato il nuo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vo signore della città, il giovane Dionigi, ad una attiva e promettente curiosità nei confronti di Platone. «Quale altra occasione dovremo aspettare che sia migliore di quella che ora, per aiuto divino, ci si presenta? Dionigi è giovane e desidera una educazione filosofica; anche i suoi nipoti, i suoi familiari possono essere attratti verso la tua dottrina, e sono i più adatti a guadagnare Dionigi alla medesima causa. È questo il momento in cui può attuarsi la nostra speranza che filosofi e reggitori di grandi città finalmente coincidano».[25] Platone rievoca il turbamento che quella lettera provocò in lui: «dato che si trattava di giovani, il mio animo era pieno di inquietudine, perché i desideri dei giovani presto si accendono e spesso si rivolgono in opposta direzione»; però lo confortava la fiducia in Dione «per natura grave e già maturo».[26] «Alla fine – scrive – la bilancia traboccò in favore della considerazione che, se mai si voleva tentare di dare attuazione alle mie idee sulle leggi e sullo Stato, era quello il momento di agire. Se fossi riuscito a persuadere un solo uomo [illusione speculare a quella del tirannicida], avrei assicurato il compimento di tutto il bene possibile. Con questo pensiero e con questa ardita speranza salpai, non per la ragione che alcuni credevano [ma non dice quale fosse], ma perché mi vergognavo molto di apparire di fronte a me stesso *un uomo capace solo di parole*». Anzi per l'esattezza dice: «di non apparire solo parola di fronte a me stesso».[27]

Queste sono forse le parole più importanti che Platone abbia scritto: «per non apparire soltanto parola».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

E la forza dell'espressione è accresciuta dall'uso del semplice «parola» per dire «uomo che si limita alle parole». È quello il tarlo che lo insidia: poco dopo immagina le parole che Dione gli avrebbe potuto rivolgere ove lui si fosse tirato indietro: «la filosofia, *che tu sempre esalti mentre dici che dagli altri uomini è disprezzata*, non è stata forse da te tradita nel momento che tradivi anche me?».[28] Tra i filosofi che si sporcano le mani, come Seneca o Marx, e quelli che, come Aristotele o Hegel, serenamente osservano il mondo e ne forniscono, al più, una morfologia, Platone ha un posto di grande rilievo tra i primi. Non era di quelli che scelgono retroattivamente la parte "giusta", quando ormai torti e ragioni sono stati distribuiti dalla storia o dai posteri. Si rimise in mare più che sessantenne e rimise in discussione tutto: certezze di vita, prestigio, serenità. «Lasciai le mie occupazioni che non erano certo sconvenienti», scrive, nel rievocare quella decisione.[29] Dava un così grande peso alla politica? Sembra singolare una tale scelta (comprovata del resto dalla preponderanza schiacciante del problema politico all'interno dei suoi scritti) da parte di un filosofo così profondamente convinto che la realtà vera, autentica, sia altrove, in quel cosmico "altrove" che è l'iperuranio. Ma appunto è lui stesso che ha scritto lucidamente che, quale che sia il loro posto e il loro rango, «le cose umane non sono degne per sé di grande preoccupazione, d'altra parte è necessario interessarsi anche di queste; e questa non è cosa fortunata».[30] Tra "altrove" e "qui", tra idea del sommo bene e concreto operare politico per il bene de-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

gli umani, non vi è dunque abisso né separazione ma coincidenza. Perciò la politica è altissima disciplina che focalizza in sé e sintetizza *tutti* i presupposti, etici e metafisici. È, per lui, impegno totale, di vita. E Siracusa poteva essere, nella nuova situazione descrittagli da Dione, appunto l'insperato banco di prova. Grandezza di pensiero ed ingenuità, o meglio freschezza giovanile, si coniugano in lui, persuaso che la prova decisiva alla quale ad un certo punto si è chiamati non è, come pensano molti, lontana e di là da venire o relegata in un passato (ormai mitizzato) di cui non potemmo essere protagonisti, ma è *qui*, *a portata di mano*, in un immediato presente dal quale è vile tirarsi indietro. Appunto come lo ammoniva l'amato Dione.

Tutto il successivo sviluppo della vicenda ci è noto dalla *Settima lettera*, apologetica e retrospettiva: quando Platone la scrive, quella esperienza era ormai pervenuta alla sua fallimentare conclusione. Ecco come precipitò la crisi. Quando Platone è giunto a Siracusa, ha trovato che la posizione di Dione si era molto logorata e lui, a corte, era isolato e costantemente calunniato come cospiratore presso il nuovo signore della città. In capo a tre mesi Dionigi mise sotto accusa Dione, lo fece caricare su di una nave, e lo esiliò infamandolo al cospetto della città. Platone è rimasto a corte, insieme con quelli che chiama «gli amici di Dione», esposto anche lui alle accuse di chi additava in lui il suggeritore occulto del sovversivo Dione. È rimasto, mentre circolavano voci di una sua condanna a morte già eseguita, nell'illusione – dice – di catturare ugualmente l'animo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

del giovane tiranno. Per parte sua Dionigi – rievoca Platone – «ci trattava con benevolenza e in particolare cercava di consolare me, e mi esortava a stare di buon animo, e mi pregava in ogni modo di restare: perché *la mia fuga da lui non gli avrebbe fatto onore, ma la mia dimora sì*».[31] «Faceva mostra di pregarmi – commenta –, ma *le preghiere* dei tiranni si intrecciano con la costrizione». Anche Senofonte, che nello *Ierone* aveva riflettuto sulla "infelicità" del tiranno, aveva scelto di porsi dal punto di vista del potere in quella sua importante riflessione sulla tirannide. Qui Platone va alla radice del *bisogno di consenso intellettuale*, che è un bisogno primario del potere, soprattutto del potere totalitario. E coglie quell'impasto di preghiera e costrizione che vi è nella parola del potere nei confronti dell'*élite* di cui non può fare a meno. Avrebbe certamente capito la telefonata di Stalin a Bulgakov, e soprattutto la risposta di Bulgakov.

È questo il momento più tormentoso dell'esperienza siciliana. Ripensandola Platone non riesce a chiarire compiutamente a se stesso i propri sentimenti verso Dionigi. «Mi amava sì, sempre di più, con il passare del tempo», scrive ad un certo punto, ma mette a fuoco che Dionigi pretendeva di catturare tutto per sé il suo animo: «Voleva che io considerassi lui molto più amico di Dione».[32] Dalle sue parole cogliamo il suo imbarazzo alle prese col potere in carne ed ossa. Vediamo Platone indotto a scendere a patti col tiranno, che pretende di usarlo e sospetta però che sia l'altro a volerlo usare. È qui il vero fallimento di Platone: nell'essere

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

caduto nella spirale del potere, fallendo l'obiettivo di pilotarlo; nell'aver finito, in sostanza, e nonostante l'amore per Dione, col mettersi dalla parte di Dionigi. Quasi prigioniero, gli è stato concesso, infine, di ripartire per Atene. Ma si è impegnato a tornare, ed è tornato (361-360 a.C.) seguito dagli scolari più adulti e a lui vicini, Speusippo, Senocrate, Eudosso: terzo, disastroso, viaggio conclusosi con la fuga.

Nel 360, ad Olimpia, sulla via del definitivo ritorno, Platone ha incontrato l'esule Dione ormai proteso ad una azione militare contro Dionigi. Ma si è rifiutato di seguirlo. «Tu ed altri – gli disse – mi avete forzato ad essere partecipe della mensa, del focolare, dei sacrifici di Dionigi. E lui, forse per le calunnie di molti, era davvero convinto che io cospirassi contro di lui, insieme con te, e contro il suo governo dispotico. E tuttavia non mi mise a morte, ma mi rispettò. Né io ho più l'età per combattere al fianco di qualcuno. Sarò con voi, se sentirete il bisogno di diventare amici gli uni degli altri e vorrete fare qualcosa di buono. Ma, finché desiderate il male, chiamate altri in vostro aiuto».[33] Sono parole gravi, e dure da ascoltare per Dione. Parlandogli direttamente, ed in una situazione altamente drammatica, Platone gli ha detto due verità: tu mi hai portato ospite di Dionigi, e Dionigi pur sospettandomi di quella che ai suoi occhi era la colpa più grave (la cospirazione politica) «non mi mise a morte, ma mi rispettò». In queste parole si insinua anche il veleno dell'intrinsichezza col tiranno: «non mi ha messo a mor-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

te» come *merito*, di cui al tiranno va dato atto. Parole che a Dione, impegnato nella lotta armata, debbono essere parse incomprensibili, o forse intollerabili. Ma era proprio lì, in quel dissenso, il nodo della questione. Proprio in quel drammatico colloquio, Platone ha avuto la percezione della lontananza abissale che lo separava non già (il che era scontato) da Dionigi, ma da Dione. Cosa aveva mai capito Dione del suo insegnamento se pensava di procedere a forzare l'animo umano con le armi? Non aveva capito nulla del nucleo centrale del pensiero del maestro, dell'idea di conquistare la mente dei reggitori. La scorciatoia "militare" era ai suoi occhi solo un colossale fraintendimento. Perciò ad un certo punto della *Settima lettera* Platone fa una pausa sapiente, e ricorre al paragone del medico, il quale è veramente tale se sa rinunciare a dar consigli al malato riottoso e refrattario, ed è incapace invece se continuerà a farlo. «La stessa cosa – soggiunge – vale per una città, *sia che essa abbia uno o più capi* [precisazione preziosa, che mostra come fosse, giustamente, trascurabile ai suoi occhi l'aspetto monarchico o poliarchico del potere]».[34] Perciò in un altro punto della lettera spiega che molti credono di aver capito il suo pensiero («ciò che è oggetto del mio studio»), ma si illudono e diffondono falsità.[35] Quella sua dottrina «non è assolutamente, come le altre, comunicabile, ma dopo molte discussioni su questi problemi e dopo una lunga convivenza, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla, essa nasce nell'anima e nutre se stessa». Lo dice in polemica, distaccata, verso i goffi

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tentativi di Dionigi (di cui gli era giunta voce) di presentare, in una sua opera, l'insegnamento che riteneva di aver tratto da Platone. Ma la diagnosi vale altrettanto per Dione, che non aveva nulla inteso se gli chiedeva di tornare a Siracusa con le armi.

Deluso dai propri fallimenti, Platone ha abbandonato Dione. Il quale tre anni più tardi, alla testa di un esercito di mercenari (tra i quali molti Ateniesi), ha scacciato Dionigi dal trono. Ma nel 354 una congiura, sorta tra i mercenari e guidata dall'ateniese Callippo, ha stroncato la vita di Dione, e posto i suoi amici nella condizione di rivolgersi ancora una volta a Platone, chiamato ad un arduo *redde rationem*, cui non si è sottratto. È in questa situazione che nasce la *Settima lettera*. Il suo messaggio, utopistico se messo a raffronto con le aspre lotte di potere in atto a Siracusa, è racchiuso nell'invito ad abbandonare la forma politica della tirannide: «Voglio dare a voi, per la terza volta, lo stesso consiglio che già due volte diedi. Né la Sicilia né alcuna altra città deve essere soggetta a despoti, ma alle leggi. Perché la tirannide non è buona né per chi domina né per chi è dominato, né per loro né per i figli, né per i loro discendenti. Essa è esperienza totalmente deleteria. Solo anime piccole e servili amano strappare tali guadagni».[36] All'inizio della sua esperienza siciliana quando ha pensato di conquistare l'animo di un solo uomo (il tiranno appunto) per dare corpo al bene di tutti, la *forma* della tirannide come tale dovette apparirgli una circostanza trascurabile. Anni di concreta esperienza della tirannide hanno demolito questa illu-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sione. E nella *Settima lettera* ci tiene a ricordare di aver tentato di presentare il carattere unicamente negativo della tirannide a tutti i suoi interlocutori. «La prima volta cercai di convincere di questo Dione, la seconda Dionigi, la terza voi, ora. E voi datemi ascolto in nome di Zeus terzo salvatore».[37]

Rispetto a questa crisi, l'*Ottava lettera* è ben più che uno sviluppo empirico suggerito dall'evolversi degli avvenimenti. Ormai Ipparino, alla testa dei "dionèi", ha vinto; ma lo scontro con Dionigi è inevitabile. E Platone, che non rinuncia a cimentarsi nel concreto agire politico, propone una soluzione che, nella situazione siracusana, rasenta l'assurdo: una monarchia costituzionale e collegiale di tre re, Ipparino medesimo, Dionigi e il figlio di Dione. Il ripiegamento verso soluzioni tradizionali è qui evidente: il richiamo, esplicito, è alla monarchia spartana e agli antichi ordinamenti di Licurgo (due re che regnano contemporaneamente ed i loro poteri sono limitati da un senato e dagli efori). Un approdo non poi così lontano da quello di Senofonte nella *Costituzione degli Spartani*. Una scelta "tradizionale", ma per Platone densa di implicazioni, non tutte rese esplicite nella *Settima lettera* ma sottese alla grande costruzione delle *Leggi*.

Ma va detta ancora una parola prima di separarci da quella lettera. Non sarà forse mai possibile provarne in modo certo l'autenticità (che comunque è sommamente probabile). Ammettiamo però anche che essa non sia stata scritta da Platone. Nondimeno essa è talmente vicina a lui ed appare così indubitabilmente composta *dal-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'interno della sua esperienza ateniese e siciliana da potersi comunque considerare come la sua *biografia scritta in forma autobiografica* da chi gli fu vicinissimo e seppe entrare in profondità nei suoi convincimenti più radicati, compartecipando alle sue scelte più tormentose. Ma a quel punto la differenza tra autentico e inautentico viene meno: quella lettera conserva saldamente il suo ruolo di fonte autentica, primaria e insostituibile della biografia di Platone.

6

La lettera ottava è davvero un preannuncio delle *Leggi*, ma è ancora troppo legata al mito spartano, in particolare al motivo che aveva affascinato generazioni di pensatori: quello della lunghissima durata, mai sconvolta da crisi, degli ordinamenti di Sparta. Un motivo che ritorna più o meno in tutti i pensatori politici ateniesi: da Tucidide, a Isocrate, a Senofonte (il più prudente tra tutti perché di Sparta aveva fatto diretta esperienza), alla lettera ottava di Platone, dove l'accento è posto, più che sull'equilibrio dei poteri, sulla sovranità della legge: «E così, poiché [a Sparta grazie a Licurgo] la legge è divenuta la sovrana assoluta degli uomini e gli uomini non sono più i tiranni delle leggi, il potere regio si è lì potuto mantenere per tante generazioni senza perdere il suo prestigio».[38]

Potere assoluto, dunque delle leggi sugli uomini, ivi compresi i governanti. Questo è il punto d'arrivo del-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'ultimo Platone, del Platone delle *Leggi*, monumentale costruzione della vecchiaia.

Diversamente dalla *Repubblica* – che tratteggiava una società comunistica limitata alle caste dirigenti dello Stato ideale, ma rimuoveva per così dire i *bànausoi* (i "proletari") e concedeva loro, in ragione appunto della loro inferiorità, soddisfazioni egoistiche e fuorvianti come la proprietà e la famiglia –, le *Leggi* prevedono una rigorosa normativa anche per la terza classe, quella appunto dei lavoratori. Sottomessi bensì, ma continuamente guidati, sorvegliati e, se colpevoli, puniti. Platone si è ormai persuaso che è rischioso lasciare svolgersi liberamente una dinamica incontrollata, sia pure settoriale, e limitata ai ceti inferiori. Si è persuaso che l'imposizione della "virtù" deve raggiungere tutti i corpi e i soggetti dello Stato ideale: «Bisogna estirpare – osserva prendendo spunto dalla disciplina militare ma parlando in generale – dall'intera vita di ciascun individuo lo spirito di indipendenza» (che lui chiama «anarchia»).[39] È in Platone che si esprime nel modo più netto l'antitesi tra comunismo e anarchia. E la legislazione viene perciò da lui prefigurata, per la città ben governata, come sommamente pervasiva e necessariamente repressiva.

In questa inquietante, forse, ma non facilmente eludibile esigenza si racchiude, come in una formula di sintesi, il nucleo centrale della riflessione e dell'azione politica di Platone. Il dilemma tra "anarchia" e "virtù", tra caotico spirito di indipendenza e coazione mirante a diffondere la pratica del "bene" – la volta che lo si

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sia riconosciuto come tale –, è il dilemma che si ripropone lungo l'intero corso della sua riflessione e viene risolvendosi, in modo sempre più coerente, nel senso della *necessità* del bene, della necessità della "virtù".

Platone è un aristocratico discendente dalla più antica e illustre nobiltà attica, che ha sentito sin dal principio potente l'attrazione della politica, che ha avuto la ventura di vivere una serie di esperienze straordinarie e traumatiche: i Trenta – il cui capo era un suo stretto congiunto –, la restaurazione democratica, la dispersione dei socratici, la grandezza e la miseria della tirannide siciliana, l'irretimento nelle beghe della corte siracusana, la delusione, il definitivo ritiro nella scuola. Ha idoleggiato una società comunistica e profondamente "interventista" nella vita di ogni singolo come unica via per la realizzazione non individualistica – ché sarebbe impossibile – ma collettiva del "sommo bene". Ma una tale società non ha saputo concepirla che come rigidamente – sempre più rigidamente – castale e autoritaria; attratto, come già Crizia, da un modello che è pur sempre presente alla sua coscienza: quello della Sparta egualitaria, povera, virtuosa, delle leggi di Licurgo.

Assumendo i "tiranni" di Siracusa come interlocutori del suo esperimento di "monarchi-filosofi", Platone ha inizialmente adottato un punto di vista che potremmo definire "hobbesiano": quello della indistinguibilità tra monarca e tiranno (se non in ragione delle azioni compiute) e il rifiuto, per converso, della usuale loro distinzione basata sul giudizio soggettivo di

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sostenitori e avversari. Questo atteggiamento dovette essere comune anche ad altri socratici, e discende, forse, dall'atteggiamento radicalmente critico dello stesso Socrate – il quale non a caso restò in Atene durante il governo dei Trenta – nei confronti di tutte le forme politiche tradizionali. Ma Platone andò oltre. Col suo esperimento siracusano, egli si è aperto, nella prassi, ad una empirica *intesa* con i tiranni. È stata una scelta di *realismo politico* che di solito resta in ombra, quando si parla di Platone, collocato, di norma, agli antipodi del realismo o addirittura della "Realpolitik".

Non sarà forse mai del tutto esaustivo lo sforzo volto a scandagliare le molte facce di questo genere di scelte: il misto di fascinazione del potere (e della persona che eventualmente lo incarni); di illusione o ragionevole convinzione di riuscire ad incidere in dinamiche e meccanismi che, lasciati a se stessi, sarebbero, forse, di gran lunga peggiori; di certezza che una testimonianza resa fino alle estreme conseguenze può rendere frutti a distanza di tempo; di fatalismo per non saper più "uscirne"; di effettiva commistione di comportamenti tra il politico e il filosofo, che si produce comunque, anche nel loro confliggere. E siamo certi che questa casistica è del tutto incompleta: non rende appieno la ricchezza di possibilità che il difficile intreccio comporta o suscita.

Il moderno fautore del *Principe*, che teorizzò – nel libello così intitolato – la necessità di affidarne l'educazione ad un ideal-tipico Chirone perché mezzo uomo e mezzo bestia, fu al tempo stesso uomo d'azione

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che, dalla diretta esperienza della politica, uscì schiacciato. E tuttavia egli è riuscito a ripensare quell'esperienza con un distacco tale da finire coll'apparire ai lettori – specie a quelli non benevoli ma non per questo impertinenti – addirittura come il "cantore" dei metodi di governo del Duca Valentino.

È probabilmente illusorio il proposito di conciliare o di ricomporre morale individuale e morale politica. Ed è difficile sostenere che, in questo campo, le esperienze risolutive non siano state *ancora* fatte, che il ritrovato risolutivo non sia stato *ancora* escogitato. Al contrario, la vastità e la ripetitività delle esperienze che abbiamo alle spalle, e che i superstiti racconti storiografici ci documentano, è tale da indurre piuttosto a ritenere che quel ritrovato non esista. Al punto che la medesima persona, ove per avventura trapassi da intellettuale a politico – raro ma non impossibile scambio di ruoli (l'imperatore Claudio, il cardinale Bellarmino, Robespierre, Lenin) – cambia *anche* morale.

La politica è arte troppo grande e troppo rischiosa, già per il fatto che grazie ad essa *alcuni* divengono arbitri del destino *di tutti gli altri*, per non comportare, per chi vi si cimenta da protagonista, prezzi altissimi. Come ben sapeva il Socrate platonico, è l'unica arte che non dispone di canoni "insegnabili", e che tuttavia qualcuno, necessariamente, deve praticare. Anche il tiranno è dunque vittima, e talora vittima sacrificale. A ben vedere, è talmente "ovvio" che la morale da lui praticata sia diversa da quella individuale (e non per sua libera scelta malefica), che, a distanza di tempo, sorge

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

talora, tra i molti, pungente nostalgia di lui: consapevoli tutti, è da pensare, che egli fosse, per così dire, costretto ad una morale diversa. Donde il sorgere, ad esempio, dopo la morte di Nerone, di "falsi Neroni" ritornanti nel tempo nella fantasia collettiva, pur dopo la fine fisica di quel determinato principe che portò quel nome e che morì esecrato. Fenomeno destinato a coesistere con l'altro, complementare, e indissolubile dal primo, dell'alta stima, anche da parte dei critici più acerbi, nei confronti della "via alla libertà" che Seneca, quando lo ritenne doveroso, seppe praticare: «Una qualsiasi vena del tuo corpo».[40]

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Aristotele uno e due

1

Guglielmo era venuto dal Brabante. Quando lui era nato, Costantinopoli non era più la capitale dell'impero greco: era la capitale di un regno latino dominato da feudatari francofoni. Dei Greci si diceva che si fossero arroccati al di là del Bosforo nelle province d'Asia minore, dove se la dovevano vedere continuamente con i Turchi Selgiuchidi, infinitamente più forti di loro. Lui comunque si era impiantato in Grecia, e lì traduceva. Frate Tommaso d'Aquino lo pungolava. Aveva un vitale bisogno di leggere, in un affidabile latino, i trattati di Aristotele.

Già da tempo, da troppo tempo, a quei capisaldi del pensiero si nutrivano i Greci (come li si chiamava allora, cioè i Bizantini), detestati scismatici, e soprattutto gli Arabi, aiutati da studi di traduttori di ogni provenienza.

E battevano – soprattutto questi ultimi – strade originali nella loro infaticabile ricerca e ponevano pericolose premesse per una ereticale presa di possesso dell'impareggiabile «maestro di color che sanno». Perciò frate Tommaso aveva fretta, e metteva fretta al suo servizievole amico. Lo incalzava per avere da lui, oltre ai trattati, i gran-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di commenti, antichi e tardo-antichi all'opera di Aristotele. Ottenne moltissimo, e in un tempo relativamente breve. Guglielmo tradusse Politica, Metafisica, Poetica, Logica, Retorica ma anche Alessandro di Afrodisia, Ammonio, Temistio, Giovanni Filopono, Simplicio: insomma tutto lo stuolo degli interpreti da invocare quando il testo del maestro si fa arduo, anzi ostico, e, per dirla francamente, oscuro. In breve, perché già nel 1261, qualche anno prima che l'impero "latino" di Costantinopoli si sfasciasse, Guglielmo fu nominato penitenziario della Curia romana. E qualche anno dopo lo stesso Tommaso si impose un inspiegabile silenzio: non volle scrivere più nulla né spiegò perché. Morì nel 1274 lasciando ai suoi ammiratori il compito di attribuirgli il rango di Aristotele cristiano.

I

Nell'anno 367 a.C. Aristotele, appena diciassettenne, approdò ad Atene, nell'Accademia, alla scuola di Platone. Vi affluivano da ogni dove i migliori ingegni. Lui era nato a Stagira in Macedonia, e suo padre era stato il medico personale del re di Macedonia, Aminta, padre di Filippo, e poi dello stesso Filippo. La Macedonia, almeno dal tempo di Archelao, il quale era morto trent'anni prima, era un paese che guardava alla cultura ateniese con interesse, anzi con avidità. Certo era la famiglia regnante, con la ristretta *élite* di corte, che aveva compiuto questa scelta alla Pietro il Grande, ma aveva calamitato molte forze esterne per dare corpo a questa scelta fi-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lellena, che era anche una opzione strategica: la Macedonia non guardava all'Illiria, ai Balcani, ma alla Grecia da cui voleva essere accettata e di cui l'audace e intrepido Filippo ben presto avrebbe preteso la *leadership*. Aveva un bel protestare Demostene contro la usurpata grecità dei Macedoni. Quella scelta era irreversibile. Mandare il promettente figlio del medico di corte alla scuola di Platone era dunque, per la casa regnante macedone, innanzi tutto un investimento: Aristotele, l'adolescente promettente, veniva messo a contatto col centro di pensiero più avanzato della grecità continentale. Scienza disinteressata per eccellenza lì si praticava: e appunto perciò quella fu una scelta lungimirante. Aristotele veniva inviato a fare esperienza intellettuale, la più avanzata e nuova possibile, non alla gretta ricerca di un mestiere. Si nutriva a quella educazione da re per portare a sua volta, o trapiantare, nel suo paese, e soprattutto nell'educazione del giovanissimo principe ed erede, i frutti di quello straordinario apprendistato.

Ma proprio in quell'anno Platone nella scuola non c'era: era in Sicilia, impegnato nel suo secondo viaggio. Tra il secondo e il terzo viaggio trascorsero pochi anni: anni tormentati, in cui Platone, ormai vecchio, affrontava il più duro cimento della sua vita. È questo Platone, avanti negli anni e tormentato dal fallimento siciliano, che Aristotele ha conosciuto. Aristotele restò nella scuola di Platone vent'anni. Quello che doveva essere un periodo formativo divenne un'adesione permanente, una scelta di vita: tale era il fascino di Platone e del suo insegnamento vivente. Non è superfluo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

insistere su questa scelta, su questo mutamento di progetti esistenziali determinato dall'incontro con l'uomo che – come ebbe a scrivere – «i malvagi non hanno nenche il diritto di elogiare». Non fu un rapporto facile, perché erano intelligenti e caratterialmente diversi maestro e allievo. Una traccia di questa tensione, che la tradizione delle contrapposte scuole accentuò, è nella considerazione piuttosto amara attribuita a Platone, che si legge al principio della vita diogeniana di Aristotele: che cioè Aristotele avrebbe fatto come i puledri, «i quali prendono a calci la madre che li generò».[1] Un dettagliato e rattristante racconto di epoca tarda, ma di buona fonte, parla di una vera insofferenza determinatasi, alla fine, in Platone verso Aristotele, persino per il suo modo di vestire e di tagliarsi i capelli, e di una intraprendenza intellettuale dell'allievo tale da portare, ad un certo punto, alla rottura.[2]

Ma, al di là di queste insofferenze, Platone sapeva benissimo chi fosse e quanto valesse quel giovane macedone. Raffrontandolo con il devotissimo, ma intellettualmente modesto, Senocrate (il quale poi gli succedette alla testa dell'Accademia) soleva commentare, a quanto pare, «Quale asino [Senocrate] io allevo a lottare contro un tale cavallo [Aristotele]!».[3]

2

A Baghdad Aristotele era di casa, e la sua casa era la «Casa della saggezza». Il califfo al-Mamun aveva avuto

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

un sogno. Un vecchio si era venuto a sedere sul suo letto, con ampia fronte, gli occhi di fuoco e la barba bianchissima, e in tono di rimprovero aveva incitato a riprendere la fiaccola dell'ellenismo, smarrita dai Greci. Al-Mamun si destò, sconvolto da quella apparizione ammonitrice, e fondò la Casa della saggezza, dove i filosofi greci vennero letti e tradotti e commentati. Opera necessaria quella che gli Arabi si accollarono, perché ai loro occhi i Greci – a parte il grande imperatore Giuliano – erano divenuti intolleranti e bruciavano le opere dei filosofi. I califfi furono allora i protagonisti di una nuova, grande, tappa della lunghissima storia dell'Ellenismo.

I califfi sapevano dove mandare a cercare le opere del maestro. Alla metà del secolo settimo, nel fatale anno 639/640 dell'era cristiana, essi avevano staccato dall'impero le due province più importanti e più colte, la Siria (Palestina inclusa) e l'Egitto. Erano in quelle regioni le scuole più prestigiose di filosofia, di geometria, di retorica, di medicina, e perciò anche le più pregevoli raccolte di libri. E soprattutto c'era Alessandria, che brillava ancora, nonostante quello che aveva subìto per le feroci repressioni dei vescovi cristiani oscurantisti; come quel Teofilo che aveva fatto distruggere, in un tripudio selvaggio dei suoi fedeli, il tempio di Serapide, dov'era racchiusa la biblioteca del Serapeo, antichissima fondazione tolemaica. Certo, con l'arrivo degli Arabi qualcosa s'era spezzato: il patriarcato di Alessandria, sede di uno dei cinque «papi» della policefala cristianità, era rimasto vacante. Ma i libri erano rimasti lì presso i privati che leggevano il greco e presso le scuole.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Nel IX *secolo, il secolo di al-Mamun e degli altri califfi filelleni, un flusso di libri greci si moveva verso la nuova capitale Baghdad, ed una schiera di ben addestrati traduttori aveva già svolto un meritorio lavoro. Già disponevano di traduzioni dal greco al siriaco, ed ora ritraducevano dal siriaco all'arabo. Ma alcuni maestri di quell'arte, come il grande conoscitore di Galeno, Hunain ibn Ishaq, il quale aveva trascorso anni e anni ad Alessandria ed ha raccontato in un libro affascinante la sua esperienza fianco a fianco dei "nostri amici cristiani", tradussero direttamente dal greco. E le loro traduzioni rispecchiano preziosi manoscritti di autori greci, tra gli altri di Aristotele, che non trovano l'uguale nella tradizione che si è salvata in Occidente.*

Di Aristotele essi vollero conoscere tutto. Non va trascurato il fatto che la tradizione biografica araba sul maestro risulta, per noi, più ricca di quella greca.[4] *Nel Kitab al-Fihrist, il grande Catalogo di al-Nadim, le opere di Aristotele note agli Arabi alla fine ormai del* X *secolo sono classificate così:*

1) I trattati di logica, cioè Categorie, Sull'interpretazione, Analitici primi e secondi, Topici, Sofistici (cioè le confutazioni dei sofisti), e, accanto a questi pilastri che costituiscono quella straordinaria macchina ragionativa che è l'Organon, i trattati sulla Retorica e sulla Poetica. In coda a questo gruppo al-Nadim ricorda alcuni commenti siriaci e arabi a questi trattati.

2) I trattati di argomento fisico. La Akroasis *Physiké (la "Lezione di fisica": torneremo sulla forma di questo titolo), Sul cielo e sul cosmo, La generazione e la disso-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

luzione, i Trattati di meteorologia, Sull'anima, Sulla sensazione e sui sensibili, i libri Sugli animali.

3) «I trattati delle Lettere noti anche sotto il nome di Teologia». Si tratta in realtà dei libri della Metafisica e il riferimento alle "lettere" riguarda la numerazione dei libri, con la segnalazione della peculiarità dei due libri iniziali segnati con alpha (A, a).

4) I trattati di etica in dodici libri. (Non vi sono cenni precisi ad altre opere aristoteliche relative all'etica).

5) «Un trattato sullo specchio, tradotto da Haggag ben Matar».

6) «Un trattato intitolato Theologoumena, che è stato commentato da al-Kindi».

Com'è chiaro, gli studiosi arabi accoglievano sotto il nome di Aristotele, e includevano nelle loro raccolte dell'opera del filosofo, anche testi non suoi e commenti. Ciò meglio si comprende se si considera che lo studio di Aristotele non era, per la cultura araba, puramente filologico: era – come del resto nel caso di frate Tommaso d'Aquino – il modo in cui si esprimeva la loro ricerca originale, nuova. Di qui l'indifferenza per i problemi di autenticità. Lo stesso accadde nel caso degli altri grandi autori che hanno dato alimento alla scienza araba, Galeno ed Euclide.

A ben riflettere, peraltro, il meccanismo era molto più antico. Sin da quando, nel solco dell'insegnamento di Platone e di Aristotele, erano sorte delle scuole, e queste scuole avevano conquistato prestigio e dimostrato capacità di durata nel tempo, il progresso della ricerca filosofico-scientifica si era realizzato attraverso l'instancabile attività di commento e di riscrittura. Nel caso di Aristotele si ag-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

giungeva un fattore religioso. Il califfato era luogo d'asilo per eretici cristiani delle più diverse eresie: nestoriani e monofisiti in primo luogo. Per molti di loro Aristotele – o scritti fatti passare sotto il suo nome – era puntello dottrinale. Di qui la larghezza con cui importanti commenti, quello di Giovanni Filopono per esempio, o scritti pseudo-aristotelici sull'eternità del mondo o sulla teoria della conoscenza (la "tabula rasa"!) venivano accorpati con i «grandi trattati». Quello che era eretico a Bisanzio era bene accolto e tollerato a Baghdad. E in questo scontro Aristotele era un ingrediente primario.

Ma se i due imperi si fronteggiavano, i dotti viaggiavano e quello che si poteva leggere o copiare a Baghdad o ad Alessandria o in Palestina faceva gola anche ai colti bizantini.

II

La eco della politica e della guerra non arrivava in genere fin dentro le scuole. Ma quando, sotto l'impulso un po' fanatico di Demostene, Atene si mobilitò a sostegno di Olinto assediata da Filippo re di Macedonia e Olinto capitolò, Aristotele capì che non era il caso di restare ad Atene. Spezzò un soggiorno durato vent'anni e se ne andò in Troade, sulla costa microasiatica antistante la Tracia e la Calcidica: ad Atarneo.

La successione degli eventi era stata incalzante. Demostene, che fino a qualche tempo prima aspettava il suo turno per parlare all'assemblea, era ormai il poli-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tico più influente. Ora parlava con la durezza e la sicurezza di un educatore della città, con la durezza (e senza il timore di apparire sgradevole) che aveva caratterizzato nel secolo precedente Pericle e Cleone. E incitava ossessivamente alla lotta contro Filippo, rappresentato da lui, quando parlava all'assemblea, come un mostruoso criminale senza scrupoli che aveva in Atene il suo bersaglio principale.

Per Aristotele, tutto questo agitazionismo sfrenato non poteva essere indifferente: del re di Macedonia lui era un suddito, e suo padre ne era il medico personale, cioè il cortigiano più importante e più esposto. Nell'ultimo periodo dell'assedio di Olinto, Demostene era riuscito a spingere Atene all'intervento a sostegno della città della Calcidica. Così Atene era ormai in guerra con la Macedonia. Nel settembre del 348 Olinto capitolò: sotto il colpo di questa sconfitta, pochi mesi dopo, all'inizio del 347, la guida politica di Atene passò nelle mani di Demostene e dei suoi. Nella primavera del 347 Aristotele lasciò Atene e si andò a stabilire ad Atarneo. Platone non era ancora morto, morì probabilmente in maggio. Fino alla distruzione di Tebe da parte di Alessandro Magno ed alla definitiva sconfitta del partito di Demostene, Aristotele non rimise più piede ad Atene.

È sbagliato porre in relazione la fuga di Aristotele da Atene con la morte di Platone e la successione di Speusippo alla testa dell'Accademia. Era ovvio che a Platone succedesse Speusippo, suo congiunto, il quale garantiva, tra l'altro, la continuità della proprietà del

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

suolo dove sorgeva la scuola. Per giunta Speusippo era lo scolaro più vicino agli interessi filosofici dell'ultimo Platone. E comunque Aristotele, che non era cittadino ateniese ma un suddito macedone, non poteva menomamente aspirare a succedergli.

La decisione fu politica. Sotto il governo di Demostene, Aristotele si sentì in pericolo. Sicuramente era sospettato e spiato dagli oltranzisti anti-macedoni (dal "partito patriottico"). Anni dopo, Democare, nipote di Demostene e suo erede politico, in una circostanza sulla quale torneremo, tirò fuori che, a suo tempo, erano state intercettate delle lettere di Aristotele dalle quali risultava il suo ruolo come «quinta colonna» a sostegno della Macedonia.[5] E indubbiamente un osservatore attento avrebbe potuto ben chiedersi perché mai, invece di tornare in Macedonia, Aristotele fosse andato a collocarsi in un posto strategico come Atarneo.

3

Le grandi potenze si spiano e reciprocamente si rubano i segreti scientifici, anche per le loro implicazioni pratiche. Lo stesso accadeva tra il califfo e l'imperatore greco. Il raffronto può apparire troppo sommario o modernizzante. Nondimeno anche la caccia ai libri di filosofia degli scienziati greci rientrava in quella rivalità – emulazione senza esclusione di colpi.

È noto che ci si modella sull'avversario.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A Bisanzio, tra i fattori che inducevano a raccogliere antichi libri dell'importanza del corpus aristotelico, c'era sicuramente ciò che, agli ambasciatori, ai viaggiatori, ai mercanti, risultava fosse in atto a Baghdad.

In verità la spinta a cercare nei monasteri e nelle chiese gli antichi libri era nata, a Bisanzio, da vari altri fattori, ivi compresa la lotta pro e contro le immagini sacre. Furono in particolare gli iconoclasti ad applicarsi a quella caccia in un anno che ci è noto con esattezza da un'eccellente fonte loro avversa: l'anno 814. Ma Aristotele? Certamente lo adottarono come testo "universitario" altamente formativo. Fozio, che fu patriarca nella seconda metà del secolo IX, *e che nell'814 era un bambino o al più un adolescente, scrisse poi un commento alle Categorie di Aristotele, cioè al testo capitale della raccolta capitale, l'Organon, la «macchina» logica che la cultura del tempo poneva alla base di ogni scienza.*[6] *Non sappiamo quanto tempo prima di lui, e della sua fervida attività di lettore ed esegeta al vertice in una cerchia di scolari, Aristotele fosse già tra le letture "universitarie" a Bisanzio. Per noi, che ci dobbiamo accontentare del poco materiale superstite, il più antico manoscritto conservatosi delle Categorie di Aristotele è, se ci si passa l'espressione, «coetaneo» di Fozio. Peraltro il fatto che lui abbia sentito la necessità di scrivere dei commenti significa forse che non circolavano abitualmente i commenti del Filopono o degli altri più antichi commentatori. Però da vari capitoli della cosiddetta Biblioteca foziana, dedicati a varie opere del Filopono, possiamo arguire che, man mano, Fozio e la sua cerchia erano riusciti a procurarsi le opere di quel dotto, che era sta-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

to attivo ad Alessandria un po' prima dell'arrivo degli Arabi. Opere che a Bisanzio venivano bollate come eretiche per il modo in cui il Filopono immetteva il suo aristotelismo nella teologia cristiana, ma che a Nisibi e a Gunde-Shapur erano state trasportate, lette e tradotte in siriaco dai cristiani nestoriani, quando l'imperatore Zenone aveva chiuso la scuola di Edessa.

Fozio ostenta di prendere le più nette distanze dagli eretici nestoriani, tra i quali l'aristotelista sommo Giovanni Filopono. Però ha fatto in modo di procurarsi i suoi libri. È lecito il sospetto che la strada che quei libri percorrevano per giungere a Bisanzio venisse dall'Oriente. Certo la "collezione filosofica", cioè l'importante raccolta platonica e neoplatonica che viene sommariamente indicata così (Platone, Proclo, Damascio, Olimpiodoro, Commenti ad Aristotele), giunse nella capitale dell'impero alla fine del IX *secolo da Alessandria. I pregevolissimi manoscritti che allora portarono ai dotti bizantini quei testi tutt'altro che innocenti agli occhi della teologia cristiana sono tuttora conservati nelle biblioteche d'Europa.*

III

Approdato in Asia, Aristotele mise in piedi una scuola, o un cenacolo filosofico, che sembrava piuttosto un distaccamento della scuola platonica. Infatti con lui approdarono ad Atarneo, sotto la protezione del dinasta del luogo, Ermia, altri due platonici: Erasto e Corisco. Questo dato in verità non fu noto finché non fu sco-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

perto, all'inizio del Novecento, un papiro egiziano contenente un bel pezzo del commento di Didimo alessandrino a Demostene. Vedremo perché, ancora una volta, i percorsi di Demostene e Aristotele vengono ad incontrarsi. Ci informa dunque Didimo di un dato molto interessante: che cioè fu Ermia a chiedere ai tre – Aristotele, Erasto, Corisco – di venire presso di lui.[7]

È dunque il momento di capire chi fosse Ermia. Ce lo rivela Demostene. Nella cosiddetta *Quarta Filippica* – che è un centone di differenti discorsi – c'è un brano molto importante, databile con precisione al 340-39, in cui Demostene lancia un grido, alquanto ferino, di esultanza. «L'agente e complice di Filippo – così egli si esprime in tono duro e con l'aria di chi può finalmente fare una rivelazione – in tutta l'azione che Filippo prepara contro il Gran Re, è stato finalmente arrestato. Così il Gran Re verrà a conoscere tutta la trama, e non dalle nostre accuse, che potrebbe ritenere generate dal nostro interesse particolare, ma proprio dal principale artefice ed esecutore».[8] Questo "agente" è Ermia, dinasta di Atarneo; la trama contro il Gran Re è la campagna contro la Persia alla quale Filippo si preparava da tempo ed una cui tappa era l'assedio di Bisanzio; l'arresto di Ermia è effettivamente avvenuto in quel momento ad opera di Mentore, satrapo fedelissimo del re di Persia. L'arresto di Ermia ebbe poi, come sappiamo da una serie di fonti, conseguenze drammatiche: l'uomo fu massacrato e orrendamente torturato perché non solo parlasse ma soffrisse il più a lungo possibile. Nelle parole, un po' agghiaccianti, di Demostene ("co-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sì il Gran Re saprà direttamente" dall'arrestato quello che i nostri messi avrebbero stentato a fargli credere), c'è la piena consapevolezza dei "metodi" con cui il re di Persia estorceva la verità alle sue vittime. Sapeva che ci sono torture cui è impossibile resistere. La ferocia festante di quella uscita demostenica merita di essere segnalata.

Ma rischia di sfuggire il punto più importante. Demostene *sa già* quello che Ermia dovrà confessare; sa anche un importante segreto del re macedone: che cioè Ermia è un agente di Filippo, incaricato di preparare, data la posizione strategica da lui controllata, l'attacco macedone. Demostene sa tutto questo perché ha i suoi infiltrati nel campo avversario. Se ne parla in pubblico nella *Filippica* è perché ormai la spia nemica è caduta in trappola. Spia è il termine necessario, perché Ermia è, ufficialmente, un dinasta protetto dal re di Persia ed ha la sua sede nel territorio del regno di Persia: ma lavora segretamente per Filippo. Proprio *perciò* Ermia ha dovuto agire sempre con estrema circospezione: tra l'altro perché anche il Gran Re ha i suoi uomini e i suoi servizi (e uno degli uomini che erano nel suo libro paga era proprio Demostene, come si vide quando Alessandro aprì gli archivi persiani).[9] Di questa circospezione fu parte essenziale il poter mantenere i contatti con Filippo attraverso intermediari insospettabili. Ecco perché (la congettura è legittima e plausibile) aveva infiltrato suoi uomini nella scuola di Platone, i quali stessero accanto ad Aristotele sotto l'eccellente copertura della frequentazione di studio pres-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

so quella scuola dove tutto avveniva al chiuso, al riparo dagli occhi della città. Corisco era nativo di Scepsi sullo Scamandro, cioè veniva in pratica dal "regno" di Ermia. L'Accademia platonica è stata giustamente assimilata dai moderni ad un *college* di Oxford o di Cambridge: non è forse accostamento esteriore ricordare quanta parte dello spionaggio ad alto livello nel nostro secolo sia passato per quei *colleges*. Sono ancora un mito i «cinque di Cambridge». Ma per tornare ad Aristotele, comprendiamo ora perché appena salito al potere Demostene si era allontanato da Atene con quegli altri due, e tutti e tre si erano installati ad Asso, accanto ad Atarneo, a proseguire lì (ai limiti del credibile!) l'attività di ricerca che svolgevano nell'Accademia. Poi, dopo un po' di anni, Aristotele è stato chiamato in Macedonia come precettore di Alessandro figlio di Filippo. Quale migliore copertura per un intermediario di alto rango, del farsi chiamare a corte, lui, figlio del medico di Filippo, col compito di fare da precettore all'erede? Il soggiorno ateniese non aveva fatto di lui uno dei più rinomati sapienti del tempo? Dunque il precettore ideale per l'erede ambizioso di un così ambizioso sovrano. Chi poteva insospettirsi del fatto che quel macedone di rango, dopo Atene, passasse in Troade a fare scuola secondo il modello che aveva appreso ad Atene, e poi venisse richiamato nel suo paese appunto in ragione della sua rinomanza? A chi questo andirivieni poteva apparire sospetto? Forse proprio a Demostene visto che, qualche anno dopo, proprio Democare suo nipote ed erede brandiva lettere di quel fi-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

losofo (ormai defunto) per dimostrare che il grande intellettuale era stato in realtà un agente macedone.

Gli sviluppi militari subito successivi all'arresto di Ermia sono oltremodo indicativi: Filippo marciò ugualmente contro Bisanzio, e Demostene intraprese una frenetica attività diplomatica volta a creare una minacciosa coalizione antimacedone in Grecia, che infatti fu il "diversivo" che impose a Filippo di cambiare rotta, di entrare nella Grecia centrale dal passo delle Termopili e risolvere la partita con "patrioti" al servizio della Persia nella battaglia campale di Cheronea (agosto 338).

4

Prima dell'arrivo degli Arabi, ad Alessandria nella scuola neoplatonica, felicemente coesistevano l'orientamento neoplatonico di fondo con lo studio ed il commento dei trattati di Aristotele. Quelle due, un tempo lontane e conflittuali, correnti di pensiero ormai convergevano, non senza una comune apertura all'influenza cristiana. L'orientamento scientifico, cioè l'attenzione alle scienze empiriche, tipica di Alessandria, faceva sì che i «platonici» di Atene (Damascio, Isidoro) restassero tali in piena ortodossia, mentre quelli alessandrini (Ammonio, Simplicio, Giovanni Filopono) scivolavano verso l'aristotelismo.

Ammonio, figlio di Ermia, morì nella prima metà del VI *secolo, dopo essere stato a lungo lo scolarca della scuola neo-platonica di Alessandria: la scuola dove all'inizio del secolo precedente aveva insegnato, e dove era stata as-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sassinata, Ipazia figlia di Teone. L'attività di Ammonio si era spostata su Aristotele, su cui faceva lezione e di cui aveva commentato numerosi trattati.[10] *Il suo insegnamento aveva influenzato i suoi allievi diretti: Simplicio, Damascio e Giovanni Filopono.*

Di questi Damascio prese la guida della scuola di Atene e fu studioso soprattutto di Platone, ma commentò anche gli scritti aristotelici sul cielo. Simplicio, che succedette a Damascio, si trovò a dirigere la scuola di Atene quando Giustiniano la chiuse (529): di qui il suo breve esilio presso Chosroe, sovrano persiano (529-533). Simplicio commentò quasi esclusivamente Aristotele, di cui Chosroe si era dimostrato particolarmente avido. Il sovrano sassanide aveva una tale conoscenza di Aristotele – come racconta lo storico Agatia[11] *– da rendere molto plausibile la conclusione che l'opera dello Stagirita fosse ben presente alla sua corte.*

Giovanni, detto il Filopono («amante della fatica») per la sua straordinaria attività, o forse anche perché apparteneva alla confraternita alessandrina detta dei «Filoponi», visse fin verso la fine del VI *secolo. (Ibn-al-Qifti, secoli dopo, lo immagina ancora attivo ad Alessandria al momento della conquista araba, ma questo dipende da un errore cronografico che ha avuto una certa diffusione anche più tardi). Giovanni era cristiano. Grande è stato il suo influsso sia sul pensiero bizantino che su quello arabo. Studiando e commentando Aristotele egli ha aperto la strada che ha portato poi alla fisica moderna (caduta dei gravi, propagazione della luce etc.). Il suo grande disegno era quello di conciliare la filosofia greca con la teologia*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cristiana. E il punto d'incontro più fecondo gli appariva proprio la grande costruzione aristotelica; per almeno un paio di buone ragioni: per la nozione di Dio come motore immobile dell'universo e la dottrina dell'immortalità dell'anima. Perciò nei suoi torrenziali commenti ad Aristotele faceva ricorso al Maestro del Liceo per difendere il cristianesimo. È il primo organico tentativo in tal senso: ma le sue simpatie monofisite lo esposero, da parte dell'autorità ecclesiastica, ad una prevedibile condanna, il che ebbe come effetto di ritardare di secoli la congiunzione compiuta poi da Tommaso.

Il punto più arduo da combinare era – com'è facile capire – la concezione dell'eternità del mondo. Giovanni l'affrontò almeno due volte: nei diciotto libri Contro Proclo sull'eternità del mondo e nelle Repliche ad Aristotele sull'eternità del mondo (che non ci è giunto se non attraverso le citazioni che ne fa Simplicio nel suo commento al trattato aristotelico Sul cielo). E tentò anche di sostenere la possibilità di conciliare la realtà fisica con il racconto biblico della «creazione» (Discorsi esegetici sulla cosmogonia di Mosè). Il primo dei due trattati sull'eternità del mondo Giovanni lo terminava, nel 529, proprio mentre Giustiniano chiudeva la scuola di Atene, diretta allora da Simplicio, e cacciava i filosofi con mossa tipicamente oscurantista.

Poiché questi si rifugiarono da Chosroe con i loro libri, la repressione giustinianea contribuì ad impoverire ulteriormente l'impero, mentre nella capitale si svolgevano roghi di libri «greci» (cioè pagani).[12] *Quando, circa un secolo più tardi, l'impero perse le sue province più colte (do-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ve probabilmente non si era applicata alla lettera la direttiva anti-greca e anti-filosofica), il risultato fu che i testi degli autori presi di mira non si trovavano più nei territori dell'impero greco ma piuttosto nelle città e nelle scuole venute a trovarsi sotto l'autorità dei nuovi conquistatori. Il che agevolò la fortuna di Aristotele nel mondo islamico, cui una tesi quale quella dell'eternità del mondo non creava così grave disagio.

IV

Ad Ermia, Aristotele si era legato profondamente. Ne aveva sposato la sorella (o nipote) Pizia, ne aveva apprezzato l'altezza intellettuale. Aristippo raccontava, non sappiamo con quanto fondamento e col proposito di porre anche Aristotele in pessima luce, che la donna di cui Aristotele si innamorò, e che sposò, era in realtà una delle concubine di Ermia e che Ermia diede il suo consenso alla loro unione. Quella che voleva essere una malignazione nell'intento consuetamente malevolo di Aristippo si risolve in un ulteriore dettaglio a riprova di una grande e nobile amicizia. Qualcosa del genere si verifica, in modo ovviamente più romanzesco, al principio del *Che fare?* di Cerniscevskij... Altezza intellettuale e scelta di investire tutta la propria esistenza in una causa, e nel modo più rischioso, più arduo e più efficace, cioè con l'azione segreta, non di rado vanno insieme. Torturato e chiuso tuttavia in un ostinato silenzio, Ermia fu crocifisso. Richiesto di

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

esprimere un'ultima volontà disse: «Annunciate agli amici e ai compagni che non ho compiuto nulla che non convenisse alla filosofia e alla dignità».

Autentiche o meno, queste parole non debbono apparire esagerate o esageratamente retoriche. Per Ermia, che coadiuvava, in segreto, Filippo nella preparazione della guerra alla Persia, quella cui ora immolava la sua vita era *la causa* per eccellenza, era un nuovo capitolo della lunga lotta contro i Persiani, tema di mobilitazione sempre vivo per i Greci d'Asia.

Ma anche tema modificante della coscienza greca, alternativa al gretto particolarismo di cui, nonostante le altisonanti proclamazioni, anche Demostene era impregnato, con in più il contorno «realpolitico» della strumentale dedizione alla Persia, nella peggiore tradizione del conflitto con Sparta per l'egemonia. Ermia aveva qualche fondata ragione per ritenere di morire per una grande causa.

Il racconto della morte di Ermia trae origine probabilmente dalla «leggenda» creatasi intorno a lui, tenuta viva in ambito macedone: in particolare dalla storiografia, che, dopo Teopompo, con Anassimene, Callistene ed altri, raccontò la storia greca dal punto di vista di Filippo e di Alessandro. A noi esso giunge attraverso Didimo, il quale di sicuro leggeva Anassimene. Ma è noto che un uomo di nome Apellicone, che riapparirà più oltre nella nostra storia, aveva scritto un intero libro sui rapporti di Aristotele con Ermia.[13] Per il martirio di Ermia Aristotele scrisse una lirica di straordinaria bellezza, che incominciava con queste

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

parole: «Virtù, al genere umano ricca fonte di travagli, preda bellissima della vita: per la tua bellezza, o vergine, anche morire è nell'Ellade invidiabile sorte».[14] Aristotele fu anche poeta: da vecchio scriverà, in una confessione fulminante: «più sono solo e più trovo consolazione nel mito».[15] Nelle parole con cui commemorò Ermia c'era la fiera e convinta rivendicazione del carattere virtuoso della causa per la quale Ermia si era immolato. E intenzionalmente dice: «Nell'Ellade» si muore – come era morto Ermia – per la virtù, a significare che quella di Demostene non era l'unica Grecia.

Qualche mese prima di Cheronea, nella primavera 338, era morto Speusippo, e l'Accademia si era trovata di fronte al problema della successione. È significativo il fatto che anche il nome di Aristotele venisse fatto tra quelli su cui puntare: data la situazione, era un segno di indipendenza rispetto al potere politico, che in quel momento era saldamente in mano a Demostene, impegnato in una spasmodica campagna bellicista. Va da sé che era praticamente impensabile che Aristotele, ove eletto, accettasse di ritornare ad Atene proprio nel momento in cui i trattati con Filippo erano stati già denunciati e la città, presa da uno dei suoi ricorrenti *raptus* di megalomania, si preparava alla guerra contro la Macedonia. Ad ogni modo fu eletto il vecchio e opaco Senocrate, il quale doveva essere piuttosto vicino al "patriottismo" demostenico (forse anche perciò, in quel momento, la scelta cadde su di lui). Lo era forse anche per una costante rivalità che lo opponeva ad Aristotele, e forse anche perché lui realizzava così, sul piano politico, il rigorismo cui

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

aveva ancorato la sua «maschera». Ovvio che ignorasse il fiume di denaro che Demostene riceveva dalla Persia, mentre aveva le orecchie piene delle accuse di corruzione che Demostene e i suoi riversavano quotidianamente sui politici filomacedoni. Perciò, inviato in ambasceria, con altri ateniesi, presso Filippo, fu l'unico che Filippo non volle nemmeno ammettere alla propria presenza. Al ritorno, gli altri lo accusarono di essere risultato, col suo atteggiamento, inefficace, ma lui si difese con l'argomento tipico di quegli anni: «Ma io non ho preso doni». Magnanimo e ironico, Filippo confermò che era vero.[16]

Di contro alla cordialità che Aristotele sapeva manifestare verso i vari aspetti dell'esistere, Senocrate interpretava la propria «maschera» in modo tetro. Frine, la più bella donna libera di quel tempo, volle tentarlo. Gli piombò in casa sostenendo di essere inseguita.[17] Senocrate l'accolse e dovette dividere con lei l'unico lettuccio di cui disponeva. Lei allora ricorse ad ogni risorsa per farsi amare da lui. Ma invano. Delusa andò via, e a chi le chiedeva come fosse andata rispondeva: «non ho lasciato un uomo, ma una statua!». Pare che un'altra volta i discepoli gli abbiano fatto trovare nel letto Laide, che non era da meno di Frine, ma lui aveva risolto il problema facendosi cauterizzare il sesso. Era l'unica persona di cui ad Atene i tribunali accettassero la testimonianza senza pretendere prima che prestasse giuramento. Scolarca per ben venticinque anni, quest'uomo, a suo modo commovente, scrisse instancabilmente e senza originalità in tutti i campi che Platone aveva già trattato: gli autori di cataloghi cal-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

colarono che in tutto aveva scritto 224.239 righi.[18] Ma di lì a poco si trovò anche lui, nel precipitare degli eventi, alle prese con la grande politica.

Dopo Cheronea, Filippo aveva dovuto affrontare una situazione inedita. Proprio l'inconsulta politica demostenica risoltasi nel disastro gli impose di assumere un ruolo di aperta e diretta egemonia nella Grecia continentale. Senza quella improvvisata coalizione che si era liquefatta a Cheronea, tale passo sarebbe stato probabilmente rinviato. Ma ora le priorità politiche e militari si invertivano: prima di riprendere il disegno principale della campagna contro la Persia, bisognava riordinare stabilmente il mondo delle città greche, più turbolento del previsto ed al quale non si poteva più lasciare, per il futuro, la possibilità di creare imbarazzi alle spalle dell'esercito macedone prima o poi impegnato in Asia. Di qui l'abile scelta di una grande riconciliazione con Atene (Demostene poté addirittura restare al potere) e, insieme, di rilancio dell'alleanza panellenica ma con Filippo in posizione cardine.

Filippo aveva sicuramente il vantaggio, invidiatogli spesso da Demostene, di poter decidere da solo e rapidamente, senza le pastoie dell'assemblearismo democratico.[19] Il suo potere centralizzato e autocratico era, in guerra come nella schermaglia diplomatica, un enorme vantaggio. Ma aveva anche un risvolto negativo: gli odi feroci di corte. Quando ormai tutto sembrava pronto per la campagna in Asia, fu assassinato, e pare certo che la moglie Olimpiade, morbosamente protesa a spianare la strada del trono al figlio, non fosse estra-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nea alla congiura. Nel luglio del 336 Alessandro succedeva a suo padre. L'illusione di Demostene e dei suoi alleati nelle città uscite sconfitte a Cheronea era che il giovanotto appena ventenne non fosse all'altezza: Demostene, ironizzando su di lui, lo chiamava «Margite», dimostrando ancora una volta com'è miope e autolesionista quella parte politica che crede alla propria propaganda. Il presunto «Margite», che aveva avuto come precettore Aristotele e come modello politico suo padre Filippo, bruciò sul tempo i ribelli, schiacciò con azione fulminante e distruttiva la rivolta di Tebe (ottobre 335) stroncando, così, in via definitiva, ogni eventuale ambizione di città o gruppi politici a rimettere in discussione l'ordine scaturito da Cheronea. Demostene cedette ad altri il timone. E Aristotele, ora che il suo compito di precettore era concluso, tornò a stabilirsi in Atene: nella primavera del 334 mentre Alessandro incominciava l'attacco, più volte procrastinato, contro il Gran Re di Persia.

Venne ad Atene. E «insegnava nel Liceo», come si esprime, con grande esattezza, la *Cronaca* di Apollodoro: non aveva dunque istituito ancora una *sua* scuola, ma non rientrava certo nell'Accademia, diretta ormai da Senocrate. Perché è ritornato? La domanda non può non porsi: si era allontanato nella primavera del 347, dodici anni prima; era stato scartato come successore di Speusippo, mentre spiravano i venti di guerra tra il suo paese e Atene; non aveva lasciato scolari ad attenderlo, né la scuola dove aveva studiato per vent'anni era pronta ad accoglierlo, né certo gli sconfitti nel-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la lunga guerra contro la Macedonia potevano essergli ora più benevoli che in passato. Eppure è tornato. Le ragioni di ciò possono essere state varie. Innanzi tutto la fine del governo di Demostene, e la certezza, dopo la distruzione di Tebe, che da quella parte non sarebbero venute sorprese. Forse anche un mai dismesso ruolo politico "riservato": nel suo testamento designò come unico suo esecutore testamentario Antipatro, l'uomo che Alessandro aveva posto come tutore dell'ordine macedone in Grecia.[20] Questo dato è oltremodo eloquente sui rapporti ininterrotti e profondi di Aristotele con i livelli supremi del potere macedone. Un dato del genere consente di cogliere i fili che, dietro la scena, muovono i personaggi: Antipatro e Aristotele si muovono all'unisono quando vengono, entrambi, in Grecia durante l'assenza prevedibilmente non breve di Alessandro. Poi c'è un altro genere di fattori. Intellettualmente Atene restava una città di grande richiamo, e insegnare ad Atene era ben più stimolante che non nella capitale macedone per quanto grande fosse stata l'opera di integrazione filellenica da Archelao in poi. E soprattutto c'è l'interesse di Aristotele per la città come forma politica. La riflessione politica non è preponderante in lui come lo era in Platone, ma occupa tuttavia una parte rilevante nell'ambito del suo pensiero.

Per le sue lezioni di politica, racchiuse nel trattato in otto libri che di lui si conserva, aveva studiato e fatto studiare centinaia di costituzioni di città nonché leggi e usanze dei "barbari". Atene era anche un punto di osservazione privilegiato per la sua riflessione poli-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tica. Se poi guardiamo più in profondità nel suo animo di uomo nato in una piccola città greca periferica, presto entrata nell'orbita di una forte monarchia feudale-militare, qual era la Macedonia, ci rendiamo conto che il suo «Stato ideale» è una città, certo non in preda al predominio democratico-radicale, ma retta da leggi e avente come fulcro la classe media possidente. Un ideale, certo, ma che non si identifica con la monarchia dei suoi sovrani. Aristotele sa bene che tante città bene ordinate di questo genere possono ben gravitare nell'orbita di una monarchia egemone e che metropoli democratiche e imperialiste, com'era stata Atene ai tempi della sua grandezza e come Demostene ancora la sognava, entravano in collisione con un cosmo bene ordinato come quello costruito da Filippo dopo la vittoria. Ciò non toglie però che il modello della convergenza politica restava per lui la città e Atene era, proprio da questo punto di vista, un osservatorio privilegiato. Ecco dunque nel loro intrecciarsi e convergere le ragioni che spiegano la sua decisione di ricominciare, di avviare un nuovo soggiorno ateniese, di radicarsi attraverso l'unico strumento a lui perfettamente confacente e giovevole: l'insegnamento.

5

L'edizione di Aristotele su cui avevano lavorato Simplicio e Giovanni Filopono, e prima di loro il siriaco Porfirio (III d.C.) quando si era trovato ad allestire l'edizione

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

delle Enneadi di Plotino (205-270 d.C.), era quella che aveva fatto epoca al tempo di Augusto, allestita da Andronico di Rodi e preceduta da un "catalogo ragionato", intitolato Sugli scritti di Aristotele, opera dello stesso Andronico. Questo "catalogo ragionato" doveva includere una parte biografica su Aristotele, corredata di documenti, tra i quali quel carteggio con Alessandro Magno che Aulo Gellio circa due secoli dopo trascrive, senza chiedersi se si tratti davvero (come pure è possibile) di testi autentici.[21]

Come aveva lavorato Andronico? È Porfirio a spiegarcelo, nella Vita di Plotino, un testo molto simile al "catalogo ragionato" di Andronico, tramandata insieme con le Enneadi, e nella quale Porfirio dimostra tutte le sue scaltrite doti di filologo. Va detto anche che, quando si richiamava ad Andronico e alla sua edizione aristotelica, Porfirio sapeva bene di cosa parlava: lui che aveva anche dedicato una introduzione alle Categorie aristoteliche, divenuta poi un classico della logica medievale nella traduzione latina di Boezio (VI d.C.). Scrive dunque Porfirio che Andronico aveva «raggruppato in Trattati l'insieme degli scritti di Aristotele secondo il criterio dell'affinità tematica».[22] *Questo vuol dire:*

1) che, col termine Trattati, Andronico intendeva le grandi suddivisioni in cui il corpus aristotelico si è, così, strutturato (Etica, Fisica, Logica, Metafisica etc.). È il raffronto col criterio adoperato da Porfirio per gli scritti di Plotino che ci fa capire che quello è il valore di quel termine. Dunque Trattato è l'intero Organon non i singoli scritti che Andronico vi convogliò: Categorie, Interpretazione, Analitici etc. Si ha l'impressione che certi "trattati" (come ad esem-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

pio la molto discutibile successione degli otto libri della Politica) li abbia scritti Andronico.

2) che, prima dell'intervento editoriale di Andronico, l'insieme degli scritti su cui quell'uomo dovette operare si presentavano in casuale e disorganica successione, privi di un qualunque ordinamento.

Ma allora una domanda si impone: come mai, oltre tre secoli dopo la scomparsa di Aristotele (322 a.C.), il corpus dei suoi scritti era ancora in un tale disordine, in una tale situazione provvisoria, e per giunta privo ancora di serie cure editoriali? Una situazione inconcepibile per qualunque altro autore, a maggior ragione per Aristotele, che aveva potuto contare su una scuola, durata a lungo nel tempo. Andronico invece ha dovuto operare da «pioniere» come colui che si muove su di un terreno ancora non battuto, nuovo. E infatti la sorprendente verità è che egli si è trovato ad operare per primo, in quanto si è trovato di fronte ad una riscoperta. La riscoperta era avvenuta alcuni decenni prima, come sappiamo da varie fonti, e, tra gli altri, dal geografo Strabone, fiorito anche lui sotto Augusto, e depositario di un racconto di prima mano sulla vicenda di quei libri.[23]

Li aveva portati a Roma, nel suo bottino di guerra, Silla quando aveva conquistato Atene (86 a.C.) nel corso dell'aspro conflitto con Mitridate. Non erano stati anni facili quelli subito successivi, tra guerre civili, proscrizioni, dittatura e conseguenti lacerazioni, proseguite anche dopo la morte di Silla (78 a.C.). Quei libri comunque erano passati a suo figlio Fausto, il quale fu poi assassinato nel 46 a.C. Il bibliotecario privato di Silla era il dotto gramma-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tico Tirannione (che poi fu maestro di Strabone e certamente lo informò di questa storia). È facile intuire che quei preziosi reperti non erano rimasti sotto chiave. Se si considera il modo in cui funzionavano a Roma le cerchie letterarie, possiamo ben arguire che i frequentatori di Silla e di suo figlio – tra cui per esempio un appassionato di filosofia greca come Cicerone – avranno attinto a quei libri. Così circolavano da sempre i libri nuovi: li leggevano i colti presso le dimore di altri colti, che non di rado procedevano a copie parziali. Lucullo, Silla disponevano di biblioteche private imponenti: lo stesso Tirannione sembra che avesse una sua imponente raccolta libraria. Tutore ma di fatto detentore dei libri già di Fausto Silla, Tirannione non ha esitato a porre mano agli importanti inediti aristotelici: li ha «aggiustati» poiché i testi che Silla aveva portato con sé erano in condizioni alquanto precarie.[24]

Il "ritrovamento" da parte di Silla non era stato così fortuito. Non dobbiamo pensare che il brillante e colto patrizio romano, espugnata Atene, si fosse messo a perlustrare la città in caccia di prede culturali. In realtà quei libri erano stati rintracciati non in una dimora qualunque, ma in quella di un personaggio, Apellicone di Teo, che faceva parte del gruppo dirigente dell'Atene filomitridatica.

Questo Apellicone ci è descritto dal suo contemporaneo Posidonio[25] *in sostanza come un cleptomane di libri e di documenti antichi: ma probabilmente quella di Posidonio è una perfida caricatura. Apellicone è stato uno degli ultimi, appassionati peripatetici, autore tra l'altro di un trattato sull'amicizia di Aristotele per Ermia di Atarneo. Era amico e uomo di fiducia di Atenione, il politi-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

co che aveva animato la riscossa antiromana di Atene, anche lui tratteggiato da Posidonio come un semi-criminale e come portatore di interessi filosofici di quart'ordine (per lo meno agli occhi del suo spregiatore). Attraverso questi racconti ostili riusciamo insomma a capire che quell'ultima riscossa di Atene era stata promossa appunto da un milieu in cui era sentito il richiamo alla passata grandezza della città, ivi compresa la tradizione filosofica. «Le scuole dei filosofi sono chiuse!» aveva gridato Atenione, secondo Posidonio, nel corso del comizio che aveva scaldato gli animi degli Ateniesi alla notizia della sconfitta inflitta da Mitridate agli odiati Romani.

Ma com'è che Apellicone possedeva quel tesoro?

V

L'insegnamento in Atene diede finalmente ad Aristotele grandi soddisfazioni. Tiene il suo insegnamento nel Liceo, un pubblico ginnasio situato nell'area di Apollo Liceo, a nord-est di Atene. I locali però non sono ancora proprietà della scuola, lo saranno, per concessione di Demetrio Falereo (317-307 a.C.), solo molto più tardi.

Intorno a lui si raccoglie ormai una scuola, dove l'insegnamento è sostenuto da una vera e propria organizzazione della ricerca: non solo una biblioteca ma anche una attrezzatura scientifica connessa alle ricerche di storia naturale. Alessandro era lontano ma proteggeva autorevolmente la nuova istituzione impiantata

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dal suo maestro in Atene. Il sovrano diramò un ordine, che conosciamo grazie all'enciclopedia di Plinio il Vecchio:[26] mobilitava in permanenza cacciatori, pescatori, singoli dilettanti a sostegno della raccolta naturalistica delle varie specie animali che si veniva, a quanto pare, costituendo nel Liceo.

Per quanto sorga sempre il sospetto di una confusione con le successive raccolte del Museo di Alessandria (istituzione che una costante e crescente tradizione pone non a torto sotto il segno di Aristotele) è probabile che la notizia di Plinio sia esatta: essa sembra trovare conferma nella grande ricchezza di osservazioni empiriche presenti nei libri aristotelici di ricerche sugli animali. Lo stesso Aristotele nei libri intitolati *Ricerche sugli animali* fa spesso riferimento ad informazioni provenienti da cacciatori, pescatori, uccellatori.

Il legame che, anche a distanza, univa Alessandro al suo maestro era impersonato fisicamente da Callistene, il nipote di Aristotele. Da Babilonia, al seguito del sovrano vincitore, Callistene aveva inviato ad Aristotele dettagliate relazioni sull'astronomia babilonese.[27] Contribuiva così anche lui a quella mobilitazione di forze convergenti verso la scuola. Ed era anche un segnale rassicurante, per il maestro, quella voce di Callistene che proveniva da lontano, dalla grande armata invincibile cui il giovane e brillante storico si era unito tra le accorate raccomandazioni del maestro. Era una preoccupazione seria, per il maestro, anzi un cruccio ineludibile quel modo di fare e soprattutto di parlare troppo libero di suo nipote. Lo aveva raccomandato mol-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

to ad Alessandro, quando erano partiti verso l'Asia, e poiché il giovane parlava al sovrano con troppa libertà, Aristotele lo ammonì affettuosamente, quasi già paventasse il peggio, con un verso dell'*Iliade*: «Di rapido destino mi sarai, figlio, per le cose che dici» (XVIII, 95).[28] Il maestro notava con allarme come il giovane fosse alquanto refrattario alle regole scritte e non scritte della vita di corte. Di qui la sua previsione pessimistica e, purtroppo, veridica.

La crisi scoppiò quando l'evoluzione di Alessandro verso modelli impensabili per la tradizione greca suscitò la reazione del suo stesso *entourage*. Si può dire che in questa vicenda è racchiuso l'intero dramma del potere. In Alessandro, vincitore irresistibile e conquistatore dell'immenso regno persiano, delirio di onnipotenza e dirompenti scelte politico-culturali si intrecciano. Aveva capeggiato vittoriosamente quell'impresa che la retorica panellenica aveva sterilmente predicato per decenni e che suo padre Filippo aveva portato così vicino alla realizzazione. Dunque era lui il vincitore dei Persiani, il vendicatore dei caduti alle Termopili nonché il sovvertitore della umiliante pace di Antalcida. E proprio lui si apriva alla comprensione di quel mondo che aveva alfine sconfitto e addirittura al sogno di una sintesi greco-persiana: culturale, regale, persino biologica attraverso la politica dei matrimoni misti. Sognava fortemente di essere lui il successore del Gran Re o intuiva che la storia umana procede per sintesi e mescolanza sempre più intrecciata? Non sarà mai possibile, nonostante il perbenismo troppo facile della tradizione "de-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mocratica", districare la grandezza del potere dall'accecamento del potere. Emblematicamente Alessandro raccoglie in sé tutt'e due le facce del potere. I Greci e i Macedoni del suo seguito stentarono a capirlo. Alcuni reagirono. Ne nacque una congiura quando Alessandro volle imporre al suo seguito alcuni rituali della corte persiana, urtanti per i Greci: per esempio la *proskynesis* di fronte al sovrano.[29] Fu detta la congiura dei «paggi», il fior fiore della gioventù dell'aristocrazia macedone. La repressione di Alessandro fu feroce. I giovanissimi furono torturati e lapidati. Quando venne fuori il nome di Callistene, Alessandro prestò senz'altro fede alla denunzia, anche perché lo irritava il frequente invito che Callistene apertamente profferiva, richiesto e non richiesto, di «tenersi ai tradizionali costumi dei Macedoni».[30] Lo «storico al seguito», che già aveva narrato le *Gesta di Alessandro* (opera che non ci è conservata), fu arrestato, orribilmente mutilato, condotto in giro in una gabbia, fatto sbranare da un leone.[31]

Nella tradizione greca, e poi romana, l'uccisione di Callistene è rimasta come emblema indelebile dei crimini del potere contro la filosofia. Teofrasto, l'allievo prediletto di Aristotele, scrisse un trattato intitolato *Callistene ovvero del dolore*, di cui si rintracciano frammenti in varie opere di Cicerone, Seneca, Plutarco. Scrisse Temistio, grande studioso di Aristotele e maestro di Giuliano l'Apostata: «Per Callistene, noi siamo, ancora oggi, irati contro Alessandro».[32] L'invettiva più incalzante, forse non a caso, la scrive Seneca, che visse in prima persona il conflitto della filosofia col potere. Prende a

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

pretesto, nelle *Questioni Naturali*, un pensiero di Callistene sui terremoti e seguita osservando: «Fu, Callistene, ingegno di spicco, insofferente nei confronti di un sovrano incapace di dominarsi.[33] Con la sua stessa persona, Callistene costituisce un atto d'accusa eterno nei confronti di Alessandro. Un atto d'accusa che nessun successo guerresco saprà mai compensare. Ogni volta che qualcuno dirà di Alessandro "sterminò i Persiani a migliaia", si obietterà: *ma uccise anche Callistene*. Ogni volta che qualcuno dirà: "ha conquistato tutto il mondo fino all'oceano ed ha esteso il regno di Macedonia da un angolo minuscolo della Tracia fino ai limiti estremi dell'Oriente" si dovrà dire: *ma ha ucciso Callistene*. Non importa che abbia superato le gesta di tutti i condottieri precedenti: nulla di ciò che ha fatto potrà essere così grande come quel crimine».

La liquidazione di Callistene (327 a.C.) segnava anche, per Alessandro, un punto di non ritorno, di rottura irreparabile con Aristotele. C'era una lettera di Alessandro ad Antipatro, scritta poco dopo il massacro dei congiurati, in cui il sovrano minacciava di voler risalire fino al vero mandante (o da lui reputato tale): «I ragazzi sono stati lapidati, ma quanto al Sofista [= Callistene] sono io che lo punirò, e così anche *quelli che me lo hanno mandato*».[34] Commenta Plutarco, cui dobbiamo la conoscenza di questo documento: «è evidente che con queste parole alludeva direttamente ad Aristotele». Ma alla mente del filosofo non poteva non affacciarsi un agghiacciante paragone: Callistene finiva per mano di Alessandro, allo stesso modo in cui era finito Ermia

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

per mano del Gran Re di Persia. Era lo spunto tragico per una interiore resa dei conti, ed era forse anche la più grande delusione: vedere stravolta quella causa per la quale, per lunghi anni, ad Atene, in Troade, poi in Macedonia, si era impegnato. Non aveva dato il suo apporto alla grande campagna culminata nell'abbattimento della monarchia persiana, per poi vedere gli stessi metodi praticati dal sovrano nella cui orbita aveva attivamente militato. Forse qualcuno dei «cinque di Cambridge» ha poi fatto analoga esperienza.

Via via che si sviluppa il dramma di queste due vite intrecciate, il sovrano e il filosofo, destinate a spezzarsi insieme, i misteri si infittiscono. Una tradizione costantemente ritornante nei secoli attribuiva ad Aristotele l'iniziativa, giunta a buon fine, di avvelenare Alessandro. Plinio il Vecchio dà per certo che le cose siano andate così.[35] Plutarco presta molta attenzione a questa versione dei fatti. L'operazione sarebbe stata compiuta tramite Antipatro, l'uomo che godeva della totale fiducia di Aristotele.[36] Il fatto indubitabile era l'improvvisa morte del giovanissimo sovrano: una morte di cui l'avvelenamento parve da subito, a tutti, la causa più plausibile. La tremenda Olimpiade, che già aveva contribuito a liquidare Filippo per far posto ad Alessandro, fece un massacro di dignitarî sospettati di avere congiurato per avvelenare il re. La cerchia più vicina, i "compagni" della prima ora, non sopportavano più la politica del loro capo e tramarono per liquidarlo disponendo peraltro, per lui, esequie spettacolari e disponendosi, al tempo stesso, ad una feroce guerra di successione sen-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

za esclusione di colpi. Di questa lotta fece parte non soltanto il tentativo di impadronirsi del cadavere imbalsamato del sovrano (vinse Tolomeo di Lago che lo trasportò ad Alessandria), ma anche il coinvolgimento di Aristotele e di Antipatro, e di Cassandro suo figlio che sarebbe stato il latore del veleno apprestato dal filosofo. Un anonimo che si celava dietro lo pseudonimo di Agnotemide portò alcune prove a sostegno dell'accusa.[37] L'imperatore Caracalla, cinque secoli più tardi, fece bruciare i libri di Aristotele e dei suoi scolari per vendicare Alessandro, avvelenato dal suo precettore.[38]

6

Ma com'erano finiti in mano di Apellicone i libri di Aristotele? Quell'uomo era un bibliomane. Il bibliomane, si sa, è un potenziale delinquente, e, al tempo stesso, un sacerdote dei libri. Nella Prussia di inizio Ottocento il pastore Tinius ammazzava a tradimento i librai per svaligiare le loro botteghe. È stato soprannominato «bevitore di libri» (Büchertrinker).[39] *Se è vero che i libri non sono che il «decotto», come diceva Aristofane,*[40] *di altri libri, è probabile che il «bevitore di libri» sia spesso anche uno scrittore prolifico. Anche Apellicone scrisse: conosciamo di lui qualche titolo, di argomento aristotelico. Neanche Apellicone arretrava dinanzi al crimine per amor di libro. Studiava ad Atene. Il suo scopo esistenziale era di comprare, o comunque procurarsi, intere biblioteche, e Atene, da questo punto di vista, era un posto ideale. Ma a lui piacevano anche*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le raccolte di documenti antichi: e ad Atene c'erano vari archivi, il più celebre dei quali era il Metrôon, dov'erano conservati gli originali dei documenti che avevano scandito la gloriosa storia della città. Un allievo di Aristotele o di Teofrasto, Cratero il Macedone, aveva composto la sua raccolta commentata di decreti attici lavorando appunto lì: e il repertorio aveva avuto un buon successo. Ma non c'erano solo quegli originali (e magari anche qualche falso abilmente intercalato): c'erano anche testi d'altro genere, se si pensa che, ad esempio, le opere che Epicuro venne componendo per tutto il tempo che fu ad Atene vennero depositate lì.[41] *Insomma quel glorioso archivio era anche un archivio letterario. Ma com'è mai possibile comprare i documenti d'archivio? Anche una società non molto scrupolosa in questo campo come dovette essere Atene, escludeva a priori una tale eventualità. Apellicone non si perse d'animo e pensò di rubarli come aveva fatto anche altrove, con successo. E così fece: ma gli andò male perché fu sorpreso sul fatto.*[42] *Il reato era molto grave e Apellicone avrebbe rischiato moltissimo se non si fosse messo in salvo con la fuga. Poteva consolarsi pensando che già altri filosofi ad Atene si erano salvati la vita fuggendo (magari per ragioni un po' più nobili). Però lui ad Atene tornò, quando Atenione, suo compagno di studi aristotelici, prese il potere e lo richiamò per affidargli alcuni incarichi diplomatici.*[43]

A quel tempo aveva ormai comprato, tra le altre biblioteche, quella di Teofrasto, che conteneva quella di Aristotele. Per i due peripatetici giunti al potere nella città filosofica per eccellenza, quei libri erano ben più che una rarità bibliografica, erano un trofeo. In verità la caccia ai

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

libri di Aristotele era in atto da molto tempo. Chi più vi si era impegnato erano i sovrani di Pergamo, gli Attalidi. Il loro obiettivo era di fare della loro biblioteca, a Pergamo, una degna rivale di quella alessandrina. Non avrebbero potuto gareggiare in quantità di rotolo, ma speravano di mettere le mani su pezzi molto rari. Si sapeva che testi sconosciuti, e importantissimi, di Aristotele erano ancora in giro e che nessuna biblioteca era riuscita ad assicurarseli. Per giunta voci insistenti parlavano di eredi di scolari diretti del maestro che sarebbero stati in possesso di quei tesori: non ad Atene o chi sa dove ma proprio nel territorio del regno, dunque a portata di mano. Ma costoro, identificati, e lusingati in ogni modo, avevano venduto roba da poco, altri libri, non quelli. E anche ai Tolomei, che pure s'erano fatti vivi, avevano venduto dell'altro: per lo più i libri che Aristotele aveva posseduto nella sua raccolta personale, non i suoi trattati. Poi, nel 133 a.C. la monarchia degli Attalidi era ingloriosamente finita: per iniziativa dell'ultimo re, Attalo III, *il regno era divenuto provincia romana, la provincia romana d'Asia, una decisione traumatica cui era seguita una guerra civile durissima ed un sommovimento sociale. Nessuno per un bel po' pensò più ai libri da inseguire a tutti i costi. Gli stessi eredi degli eredi dei proprietari, forse per stanchezza forse per bisogno, alla fine pensarono che era meglio far fruttare quel tesoro prima che andasse completamente in malora (già i parassiti avevano fatto il loro lavoro). Apellicone era un acquirente ideale: da un lato non badava a spese (e infatti sborsò una cifra enorme), dall'altro era pur sempre uno della scuola. E così vendettero tutto a lui.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ma i libri erano davvero malridotti. Tarli, tigne, umido avevano mangiucchiato quei rotoli tenuti per tanto tempo in una cantina sotterranea dai proprietari gelosi e però improvvidi.[44] *Così Apellicone si decise ad una impresa superiore alle sue forze: far ricopiare lui quei rotoli librari integrando, dove necessario, i luoghi danneggiati. Così mise insieme un testo integro sì, ma non propriamente sano, anzi pieno di errori dovuti quasi sempre alla sua imperizia. Furono questi, "rifatti" da Apellicone, non ahimè! gli originali fatiscenti, gli esemplari che Silla aveva confiscato e portato a Roma.*

Ne scaturì una situazione paradossale, che Strabone, allievo di Tirannione, descrive benissimo: prima della riscoperta gli eredi della scuola avevano lavorato male, perché privi dei testi più importanti del maestro (del quale peraltro conoscevano e diffondevano i dialoghi pubblicati in vita dallo stesso Aristotele); dopo, lavorarono ugualmente molto male perché si basavano sul testo che Apellicone, bibliofilo ma mediocre filosofo, aveva letteralmente devastato. Ed è da chiedersi fino a che punto Tirannione e Andronico, nel loro lavoro editoriale, erano riusciti ad annullare gli effetti negativi del cattivo lavoro editoriale del bibliomane di Teo.

VI

La morte di Alessandro (nel giugno del 323) rimise tutto in discussione. Si erano illusi, i suoi successori, se avevano pensato di tenere sotto controllo l'impero

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

al venir meno dell'uomo carismatico che, procedendo di vittoria in vittoria, lo aveva creato. Mentre loro si spartivano il gigantesco bottino la Grecia si muoveva daccapo. Non Tebe, come alla morte di Filippo, ma Atene. Però il capofila non era più Demostene, travolto dallo scandalo provocato dalla scomparsa fraudolenta di una bella fetta del tesoro di Alessandro, che Arpalo, tesoriere di Alessandro, aveva portato ad Atene. Condannato ed auto-esiliatosi ad Egina, Demostene cerca di pilotare a distanza la politica cittadina diffondendo pamphlet in forma epistolare, ma ora è Iperide, il grande amico di Frine, l'uomo di punta.

Non fu un fuoco di paglia: fu una campagna dalla quale i Macedoni, guidati da Antipatro, avrebbero potuto uscire a pezzi, tale era la vastità della trama. Il fulcro erano i mercenarî arruolati da Arpalo (che di quattrini certo non mancava) e guidati da un grande militare di professione quale Leostene. L'esercito federale messo insieme dalle città che Demostene, rimesso in grado di agire, mobilitò viaggiando per tutta la Grecia, inchiodò Antipatro in Tessaglia, stringendolo d'assedio nella città di Lamia. Se Leostene non fosse morto nel corso di una scaramuccia provocata dagli assediati, Antipatro avrebbe finito per arrendersi, ma neanche la morte di Leostene disarmò i confederati. In quel frangente Epicuro venne ad Atene, a studiare la filosofia nel Liceo.

Mentre la campagna continuava in Tessaglia e prima della decisiva battaglia campale di Crannon, Aristotele fuggì da Atene, all'inizio della primavera del 322.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Come avrebbe potuto restare ad Atene, mentre Atene, daccapo sotto la guida di Demostene e dell'ancor più radicale Iperide, era in guerra con Antipatro? La sua situazione era insostenibile. A sessantadue anni lasciò una scuola prestigiosa, un mondo di amici e allievi, e si ritirò a Calcide, nell'Eubea, proprio di fronte all'Attica, ma sotto controllo macedone. Una tradizione piuttosto solida sostiene che era stato imbastito contro di lui un processo per empietà.[45] Si conosceva anche il nome del sacerdote di Demetra, Eurimedonte, che intendeva sostenere l'accusa. Aristotele si sarebbe dunque sottratto al processo fuggendo, e dichiarando che preferiva fare in modo che gli Ateniesi non «peccassero una seconda volta contro la filosofia», con ovvia allusione al processo contro Socrate.[46] Non era difficile, ad Atene, imbastire un'accusa di empietà. Era la via maestra per mettere sotto accusa e liquidare intellettuali sgraditi, non perseguibili per una loro visibile attività direttamente politica. Così era stato con Socrate, e probabilmente già con Anassagora. Sembra chiaro che, nel clima della guerra contro Antipatro, è parso necessario colpire quel meteco intrinseco di Antipatro, e con un lungo passato di amicizia coi Macedoni, che continuava ad agire indisturbato in città, protetto dalla discreta e appartata e poco permeabile struttura della scuola. Se ha scelto, accortamente, Calcide, Aristotele deve aver congetturato che la guerra "patriottica" contro i Macedoni avrebbe avuto corto respiro. È chiaro che si riservava di ritornare non appena Antipatro avesse sconfitto quei fanatici politicanti

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che continuavano a giocare alla guerra. Era lì da qualche settimana quando giunse notizia della vittoria di Antipatro a Crannon sui confederati (primavera 322), che confermava le sue previsioni. Anzi contro le sue più ottimistiche aspettative l'effetto di Crannon sulla politica ateniese fu quasi immediato: Demade, che sapeva fiutare il vento, fece votare in assemblea la condanna a morte di Demostene e degli altri capi, sicuro di ingraziarsi così stabilmente Antipatro vincitore. Iperide fuggì ad Egina, Demostene a Calauria, vicino Trezene. Ma Aristotele non si mosse: restò a Calcide. Perché? Probabilmente perché la caotica situazione determinata dal conflitto stentava a riassestarsi. Se si calcola che solo in settembre una guarnigione macedone entra nel porto di Munichia e che solo in ottobre gli uomini di Antipatro hanno raggiunto Demostene a Calauria, si può facilmente arguire che, nonostante la precipitosa "buona volontà" di Demade, i Macedoni non hanno ripreso immediatamente il controllo della città.

Ma quando le truppe di Antipatro sbarcavano a Munichia Aristotele era già morto. Le circostanze della sua morte sono quanto mai oscure: le fonti che ne parlano, non di rado fantasiose e confuse, contribuiscono a suggerire le più varie ipotesi. Secondo Dionigi di Alicarnasso morì «di malattia» appena compiuto il sessantatreesimo anno.[47] Eumelo, la cui autorità è approvata da Diogene Laerzio, parla di veleno come causa della sua morte. Il fatto che Eumelo desse ad Aristotele settant'anni al momento del trapasso ha fatto pensare che volesse costruire una situazione identica a quella della

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

morte di Socrate. Ma non è chiaro perché avrebbe dovuto inventare entrambi gli elementi della sua ricostruzione: non solo l'età, ma anche il veleno. Forse la notizia del veleno la trovava da qualche parte, e su di essa costruì il parallelo. In tal caso ci dovremmo chiedere chi avesse provveduto a far fuori il filosofo a quel modo: degli Ateniesi esasperati dalla sconfitta che mal sopportavano di non averlo potuto processare, o dei "vendicatori" macedoni della morte di Alessandro?

VII

Gli succedette Teofrasto. E il suo governo della scuola fu lunghissimo (Teofrasto morì nel 286 a.C.), non privo di eventi positivi ma turbato da gravi incidenti. Il fatto positivo fu la protezione accordata alla scuola da Demetrio Falereo, signore di Atene, con l'appoggio macedone, per il decennio 317-307 a.C. Già vivo Aristotele, Demetrio – i cui esordi politici risalivano al 324 – aveva rappresentato una garanzia politica. Nel 318 aveva rischiato di cadere vittima della reazione antimacedone, nel 317 fu imposto agli Ateniesi, con poteri straordinari ed il preciso compito di riordinare la costituzione, direttamente da Cassandro, figlio di Antipatro. E come «legislatore» (*nomothétes*) pensò di poter mettere in pratica il modello "ideale" aristotelico, che interpretò non a torto come una costituzione "mista" di tipo censitario. E in omaggio al criterio aristotelico, secondo cui primo dovere del politico è quello di stabilire quantità e qua-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lità della popolazione, promosse un censimento della popolazione dell'Attica. Insomma per un certo tempo parve che proprio in Atene si sarebbe tradotto in realtà quanto Aristotele aveva affidato alla sua riflessione politica. E con il governo di Demetrio, allievo e confidente di Teofrasto, ci si poteva addirittura illudere che si era realizzato il sogno platonico dei filosofi-reggitori (o reggitori-filosofi). Ma con la caduta di Demetrio la scena cambia bruscamente. Teofrasto lascia immediatamente Atene, mentre il partito demostenico lancia l'ennesima offensiva, questa volta per estirpare il corpo estraneo rappresentato dalle scuole di filosofia, prima fra tutte il Liceo. La proposta di legge fu presentata, appena caduto Demetrio (306 a.C.), da un certo Sofocle, politico di parte democratica e amico di Democare. Essa era molto semplice. Vietava l'insegnamento filosofico in Atene salvo esplicita autorizzazione dell'assemblea popolare: in caso di contravvenzione a queste norme prevedeva la pena di morte.[48] Un seguace del Liceo, Filone, impugnò la legge di Sofocle per illegalità. E la spuntò, nonostante l'intervento di Democare, il quale, per dare man forte a Sofocle, nel suo durissimo discorso (di cui ci resta memorabile il motto «da un Socrate non potrai mai cavare un uomo onesto»!) ripescò ancora una volta le "colpe" di Aristotele, cioè, in sostanza, la sua attività come "agente" macedone al tempo di Filippo. Segno che il bersaglio erano, sì, le scuole filosofiche in generale, ma in modo preminente si trattava della scuola di Aristotele, considerata un «covo» filomacedone. Un altro segnale inequivoco: alla caduta di Demetrio, il comico Alessi,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

prolifico poeta, mise in scena *Il cavallo* (che era anche il soprannome dato scherzosamente ad Aristotele), in cui esultava per la cacciata dei peripatetici, travolti dalla rovina politica di Demetrio. Comunque i tempi in cui i «demosteniani» tuonavano e la città si allineava erano finiti. Filone vinse la causa "per illegalità". Sofocle fu condannato a pagare cinque talenti e Teofrasto poté tornare in Atene, ripristinato in tutti i suoi beni e nei suoi diritti.[49] Demetrio invece non tornò più. Andò esule in Egitto e lì portò il germe aristotelico da cui nacque il Museo di Alessandria.

7

Nel 286 Teofrasto morì. Il suo testamento, molto circostanziato, ci consente di farci un'idea concreta della struttura materiale del Liceo. «Dovranno essere completati i lavori per la ricostruzione del Museo con le statue delle dee [cioè delle Muse]»; «in secondo luogo l'immagine di Aristotele dovrà essere collocata nel Tempio con tutti gli altri doni votivi che prima erano nel Tempio»; «il portico che conduce al Museo dovrà essere ricostruito non meno bello di un tempo»; «le tavole che rappresentano il movimento ciclico della terra dovranno essere riposte nel portico inferiore»; «l'altare dovrà essere ricostruito sicché risulti perfetto e decoroso»; «il denaro per l'erezione della statua di Nicomaco è già in mano a Prassitele».[50] *Non solo comprendiamo, da queste prime clausole, che Teofrasto disponeva l'avvio di opere che miravano al consolidamento e al miglio-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ramento della struttura, ma siamo portati a immaginare un sito che prefigura, sia pure in piccolo, il Museo alessandrino. Le tavole sui movimenti della terra dovevano essere uno strumento di studio di cui la scuola andava fiera: la loro menzione nel testamento ne è una conferma.

Terminate le disposizioni relative all'edificio, il testamento dispone due lasciti ad personam: «a Callino il podere che posseggo a Stagira, a Neleo tutti i miei libri». Sembra chiaro che il senso di quelle parole sia «tutti i miei libri», perché Teofrasto sta parlando, lì, della destinazione di sue proprietà. Al contrario il resto delle disposizioni riguarda le strutture della scuola ed il lascito è perciò collettivo: «Lego il giardino e il peripato, e tutte le case vicine al giardino, a quelli degli amici (qui sotto ricordati) che vorranno, rimanendo lì, studiare insieme la filosofia», e aggiunge: «a condizione che nessuno alieni questi beni e nessuno se ne serva come cosa privata, ma piuttosto tutti li posseggano in comune [...] come è conveniente e giusto». Quindi elenca i nomi di coloro che comporranno la comunità: Ipparco, Neleo, Stratone, Callino, Demotimo, Demarato e pochissimi altri. Si ha la netta sensazione, raffrontando questo testamento a quello, molto sommario, di Aristotele, che solo con Teofrasto la scuola ha assunto una vera e propria struttura sia materiale che organizzativa. La piccola comunità che è invitata a fruire collettivamente di quei beni è quello che si potrebbe definire il personale stabile, effettivo della scuola: altra cosa, ovviamente, i frequentatori esterni.

I soli che ricevono un trattamento particolare sono Callino, cui viene lasciato un podere che Teofrasto possedeva in Macedonia proprio nella città natale di Aristotele,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e soprattutto Neleo, cui Teofrasto lascia «i suoi libri». Come mai questi ultimi non facevano parte delle strutture della scuola, sullo stesso piano, ad esempio, delle tavole astronomiche? La spiegazione si può trovare in Strabone, in quella pagina, che abbiamo ricordato più volte, dedicata al destino dei libri di Aristotele, in particolare in quella frase con cui il racconto incomincia e con la quale Strabone mette per così dire i pezzi sulla scacchiera:[51] *«Dalla città di Scepsi [in Troade] provenivano i socratici Erasto e Corisco, e il figlio di Corisco, Neleo, uno che aveva potuto essere allievo sia di Aristotele che di Teofrasto. Neleo aveva ereditato la biblioteca di Teofrasto nella quale erano compresi i libri di Aristotele». E aggiunge: «Aristotele infatti li aveva lasciati a Teofrasto, cui aveva lasciato anche la guida della scuola». In questo brano ogni parola ha il suo peso, ma partiamo dalla fine: come una «matrjoska» russa, la biblioteca (personale) di Teofrasto racchiudeva dentro di sé quella di Aristotele. Come si spiega ciò? Aristotele aveva un suo erede "carnale" nella persona di Nicomaco e aveva, ovviamente, l'erede collettivo rappresentato dalla scuola: eppure i suoi libri sono passati a Teofrasto e, a partire dal momento in cui il testamento diventò operativo (cioè alla morte di Aristotele) rimasero stabilmente dentro la biblioteca di Teofrasto. Teofrasto è l'erede designato, e i libri sono, evidentemente, il testo personale degli scolarchi, che se lo tramandano l'un l'altro. Perciò Strabone precisa che, nel caso di Aristotele, lascito dei libri a Teofrasto e designazione di Teofrasto erano stati due atti simultanei e tra loro connessi. Beninteso, gli scolarchi venivano eletti, ma la designazione*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

del predecessore aveva di certo il suo peso: come era accaduto appunto nel caso di Teofrasto, alla morte di Aristotele (e nel caso di Speusippo, alla morte di Platone). L'affidamento ad personam dei libri era un segnale molto forte, o meglio, in una scuola attentissima "ai libri" in quanto verbo del maestro, era il segnale. Dunque Neleo era l'uomo su cui Teofrasto puntava. E anche questo si comprende se solo si riguardano le altre "pedine" della scacchiera di Strabone. Neleo era il figlio di Corisco, cioè dell'uomo che insieme con Erasto e Aristotele era passato da Atene ad Atarneo nel lontano 347 quando Aristotele, coi suoi fedelissimi, e fedelissimi di Ermia, aveva tempestivamente (e, solo a prima vista, inopinatamente) lasciato l'Accademia. Per giunta Neleo aveva un altro «pregio»: aveva fatto a tempo ad essere anche diretto scolaro di Aristotele prima ancora di ascoltare Teofrasto. Ed è chiaro che Strabone chiarisce e puntualizza tutto ciò prima di parlare del destino di quei libri, perché sapeva (dalla sua fonte) che questi elementi avevano per l'appunto una stretta relazione col fatto che i libri di Teofrasto (e quindi di Aristotele) fossero passati a Neleo, e, di conseguenza, con la storia movimentata di quei libri, che subito dopo racconta.

L'imprevisto fu però che non fu eletto Neleo, a succedere a Teofrasto, ma Stratone di Lampsaco. La regola della designazione elettiva del capo era "sacra", Aristotele l'aveva persino accentuata, e quasi esasperata prevedendo frequentissime verifiche e riconferme.[52] *Ma questa volta determinò un risultato a sorpresa. La implicita "designazione" di Teofrasto andò a vuoto. Ma nello stesso momento falliva anche lo spirito di concordia che il vecchio aveva co-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sì caldamente raccomandato, nel suo testamento. Neleo se ne andò a Scepsi, in certo senso ripetendo il gesto e il percorso compiuto da Aristotele, e da suo padre Corisco e dal concittadino Erasto, quando avevano fatto la loro "secessione" dall'Accademia. E si portò con sé il suo prezioso carico di libri. I suoi discendenti ne furono non meno gelosi di lui. Essi ormai non erano che dei «privati», commenta Strabone: gente che non aveva nulla a che fare con la filosofia e con l'insegnamento di Aristotele. Perciò conservarono quel tesoro come un bauletto di gioielli o un tesoretto di monete, lo nascosero in cantina senza neanche porsi troppi problemi sulle tecniche più adatte alla conservazione dei libri. Fedeli alla consegna paterna, applicata alquanto ottusamente, essi si limitarono a vietarne l'accesso a chiunque. Anche i più influenti sovrani del tempo cercarono di farglieli cedere con offerte di ogni genere: non solo gli Attalidi, nella cui giurisdizione si trovava la loro piccola città, ma anche i Tolomei, i sovrani che in Egitto ad Alessandria avevano creato la mitica biblioteca, che si diceva comprendesse tutti i libri del mondo. Dissero di no anche a loro. O meglio li presero in giro cedendo loro la parte meno pregiata – così essi pensavano – del loro tesoro: i libri di altri autori greci che Aristotele aveva posseduto. E così, di generazione in generazione, trattennero nella loro umida cantina, a marcire lentamente, gli "originali" del Maestro, finché un loro discendente stufo di seguitare in quella feticistica commedia, li vendette ad Apellicone di Teo.

Naturalmente questo non vuol dire che ad Atene la scuola ignorò, dopo la secessione di Neleo, il pensiero di Ari-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stotele. Loro avevano l'abitudine di ripetere, alquanto dogmaticamente, l'insegnamento del fondatore, riesponendolo in una profluvie di trattati. Già Teofrasto aveva operato in quel modo. E Stratone, che aveva ascoltato per tanti anni Teofrasto, era in grado di farlo anche lui, quantunque il suo "debole" fosse soprattutto per la fisica. Insomma in qualche modo surrogarono la perdita, ma degli autentici trattati del Maestro dovettero fare a meno.

Naturalmente anche Stratone, ad un certo punto, fece testamento e anche lui lasciò ad personam a qualcuno i libri. Li lasciò a Licone, da lui esplicitamente previsto come successore.[53] *Ma ormai il costume si era diffuso anche fuori: anche Epicuro, che morì nello stesso anno di Stratone, nel suo testamento lasciava i libri ad Ermarco, successore designato.*[54]

8 - VIII

Ma quei libri di Aristotele così fortunosamente recuperati non erano, ovviamente, degli "autografi". Autografe erano, per lo più, le scritture private, non i libri: com'è chiaro, per esempio, dal testamento di Stratone, che lascia all'erede designato, Licone, «tutti i libri, tranne quanto è scritto di mio pugno».[55] E non erano nemmeno, in senso stretto, degli «originali». Erano, come li chiama Gellio, con appropriato termine romano, ma desumendo il concetto da Andronico, i «commentarii» delle lezioni del Maestro. Aristotele faceva lezione, e la cerchia più ristretta degli allievi annotava:

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

probabilmente interloquiva, e Aristotele teneva o non teneva conto di tali interventi; approfondiva, rielaborava, provava nuove stesure. Riproponeva, nel tempo, gli stessi «corsi» con nuove formulazioni o integrazioni. E così procedette per almeno tredici anni (335-323 a.C.). Non di rado riprendeva il tema da principio. Per esempio il cosiddetto trattato sulla *Politica* in otto libri, costruito da Andronico nella forma in cui noi lo leggiamo, in una successione di libri del tutto arbitraria (dove l'ultimo libro spetterebbe, con ogni probabilità, alle prime stesure), in realtà non è un trattato. È l'agglomerato di una serie di «corsi», ripetuti nel tempo, in cui Aristotele affronta e torna ad affrontare, e riprende alla radice, e riespone ogni volta *ab imis* il medesimo argomento facendo passi avanti o anche rimettendo tutto in discussione. Per rendersene conto basta considerare le definizioni, che mutano di libro in libro, della nozione di «democrazia». Solo inizialmente essa è per lui il «governo della maggioranza numerica», ma alla fine abbandona questa nozione banalizzante e molto astratta, per approdare alla conclusione che «democrazia» è il governo di nullatenenti, *quale che sia il loro numero* (che è la ragione per cui quel tipo di regime non gli piace affatto). Nei libri sulla *Fisica* è possibile addirittura individuare frasi che sono probabilmente note, o meglio osservazioni, di ascoltatori. La successione logica del tutto risulta in questi casi quanto mai provvisoria. Anche in questi casi Andronico (e prima di lui Tirannione) avrà cercato di dare, a quei libri tornati finalmente alla luce, forma compiuta, il più possibile coerente e scorre-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vole. Ma l'originaria natura di quegli scritti non poté essere cancellata. E la loro vera natura era: *che non dovessero essere capiti da chiunque*. In una lettera di Aristotele ad Alessandro, inclusa da Andronico nel suo scritto, ciò era detto chiaramente: «Sappi che essi hanno circolato ma è come se ciò non fosse accaduto: in quanto *possono essere capiti soltanto da chi ha ascoltato le nostre lezioni*».[56] Secondo Plutarco un esempio evidente del carattere segreto, quasi iniziatico, di questi scritti erano i libri sulla *Metafisica*.[57] In queste condizioni l'opera degli editori, mirante a farne dei libri leggibili rasentava, di per sé, la manipolazione.

Oltre tutto c'era la supplementare difficoltà di trovarsi a lavorare non già sui preziosi, quantunque malridotti, rotoli acquisiti da Apellicone, bensì sulle copie che costui aveva fatto allestire integrando, a modo suo, i luoghi divorati (in senso letterale!) dal tempo.

Il che vuol dire che l'edizione di Andronico, matrice di tutto quanto nei millenni successivi è stato letto e apprezzato come opera di Aristotele, fu insidiata, in radice, da due inconvenienti: uno fattuale, e cioè la pessima qualità del testo, "depravato" da Apellicone, e uno soggettivo, e cioè il proposito di dare forma organica e compiuta a qualcosa che non era stato mai tale, nemmeno all'origine. L'Aristotele che noi leggiamo discende da quello costruito (più che ricostruito) al tempo di Augusto. È l'Aristotele di cui si nutrì il pensiero medievale, sia islamico che cristiano, e che frate Tommaso con santa impazienza metteva a frutto via via che, da lui pungolato, Guglielmo di Moerbeke lo voltava in latino.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Epicuro e Lucrezio: il senso degli atomi

1

Andronico di Rodi sapeva benissimo come erano nati gli scritti di Aristotele (e quanto fossero in radice distanti dal testo da lui allestito). Conosceva la regola dei «corsi» riproposti via via agli allievi, da Aristotele, nei tredici anni dell'insegnamento ateniese. Ne parlava nel *Prologo* della sua edizione, come risulta da una circostanziata notizia di Aulo Gellio, il quale, un secolo e mezzo più tardi, lo parafrasa.[1] E quello che Gellio racconta concorda largamente con quanto hanno scritto altri che pure ebbero la fortuna di leggere Andronico: da Plutarco a Temistio, ad al-Mubashir, alla traduzione di Tolomeo (biografo) allestita da Hunain.

Vigeva dunque una distinzione tra insegnamento meno impegnativo (destinato all'esterno, e perciò detto «essoterico») ed uno molto più impegnativo («acroamatico», cioè solo per ascoltatori eletti, ammessi a questo genere di lezioni). Preliminarmente aveva luogo una selezione degli ascoltatori, e, di conseguenza, venivano graduati gli argomenti di studio. E anche i libri, che scaturivano da questi corsi come «commen-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tarii», venivano differenziati da Aristotele secondo il medesimo criterio.

Gellio non fa neanche un cenno ai dialoghi, cioè a quella produzione letterariamente rifinita, e però concettualmente meno impegnativa, che Aristotele aveva pubblicato nel corso degli anni, sin dal tempo della sua adesione al platonismo. Si pensa generalmente che li includa – in verità alquanto approssimativamente – tra gli scritti che definisce «essoterici». Quel genere di opere, ancorate anche formalmente all'antico modello socratico del *dialogo*, divenuto, da Platone in poi, la forma codificata della scrittura filosofica, non contribuiva a dare un'idea particolarmente significativa, né particolarmente originale, del pensiero del Maestro. Peraltro la loro circolazione e diffusione non conobbe soste; né, ovviamente, ebbe a patire per la "secessione" di Neleo e dei libri da lui ereditati. Ed è perciò proprio questo l'unico Aristotele che *vulgo* si era continuato a leggere, almeno fino al tempo di Cicerone. Fu l'emergere, o meglio il riemergere dell'altro Aristotele, dei Trattati riordinati da Andronico, a condannare alla scomparsa quello che per noi è, ormai, «l'Aristotele perduto». Quest'ultimo perse attrattiva presso i lettori specialisti e i commentatori.

Quando Epicuro, ateniese di Gargetto, diciottenne, rientrò in Attica (322 a.C.), da Samo dove era stato allevato, le due scuole filosofiche ateniesi non godevano di ottima salute. Nell'Accademia insegnava Senocrate, e quanto al Liceo, il quadro non poteva essere più sinistro, dal momento che Aristotele era sta-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

to costretto a rifugiarsi a Calcide (dove di lì a poco morì) con grave danno, è facile intuirlo, del regolare andamento della scuola. Le vicende politiche di quegli anni lo portarono a Colofone, dove raccolse intorno a sé alcuni allievi, e poi daccapo ad Atene dall'anno 306. Altro anno critico per il Liceo, perché allora fu Teofrasto che dovette lasciare temporaneamente l'insegnamento a seguito della caduta di Demetrio. L'Aristotele di cui Epicuro ebbe allora nozione, e su cui si formò, senza però entrare nella scuola, fu proprio quello platonizzante dei dialoghi. Non a torto, al giovane Epicuro le due scuole non parvero poi così lontane. Su alcuni capisaldi addirittura coincidevano. Erano i capisaldi dogmaticamente affermati sia dai platonici che dagli aristotelici, intorno ai quali il giovane cercava da sempre spiegazioni più convincenti. Sin da quando, ancora fanciullo, aveva chiesto al suo maestro di scuola di spiegargli cosa fosse il Caos di Esiodo, senza ottenere soddisfacente risposta.[2] Quel mondo esistente da sempre e quell'anima individuale destinata ad esistere sempre, condannata ad una immortalità non facile da conciliare con l'immediata evidenza dell'immancabile disfarsi di tutti i corpi dentro i quali ogni anima alberga. E poi quel mondo unico, piccolo e alquanto meschino, gli sembrava un nonsenso a fronte di uno spazio fatalmente infinito: spazio che quei maestri dell'idealismo non sapevano come riempire. E allora decise di ricominciare da un altro maestro, dimenticato, che non aveva fatto scuola, ma di cui circolavano le opere ad Atene: Democrito. Al qua-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le beninteso Aristotele aveva dedicato una sommaria critica nel primo libro della *Metafisica*.

I

Epicuro fu un maestro dal fascino irresistibile. Il primo che abbia fatto proselitismo non elitario. I cristiani dovettero imparare parecchio da un tale modello, anche se non lo hanno mai amato, e tanto meno ammesso. Anche Epicuro prometteva felicità, e salvezza, e, come approdo conclusivo, l'assimilazione a Dio. Cos'altro promettevano i cristiani? Epicuro apriva a tutti le porte della scuola: giovani o vecchi, uomini o donne, liberi o schiavi. La sua lettera più poetica, indirizzata all'amico Meneceo, si apre con il memorabile appello a praticare la filosofia rivolto all'umanità intera: «Nessuno perché giovane indugi a filosofare, né perché vecchio si stanchi di filosofare. Perché l'età non è mai né immatura né troppo matura per la salute dell'anima. E chi affermi che l'ora di filosofare non è ancora giunta oppure che è già passata, è come se dicesse che l'ora della felicità non è giunta o è già passata».[3] Si coglie in queste parole una eco socratica: «Io non sono mai stato maestro di nessuno, ma se qualcuno, giovane o vecchio, desidera ascoltarmi mentre parlo e mentre eseguo il mio compito, non mi sono mai rifiutato».[4] Nella sua comunità anche gli schiavi «prendevano parte all'insegnamento filosofico».[5] Tra questi, emergeva uno schiavo di nome Mis, che fu da lui liberato con disposizione testamen-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

taria insieme a vari altri e ad una schiava di nome Fedrio.[6] Nella sua comunità erano attive molte donne, ovviamente presentate dagli avversari come etère.[7] Termine che ad Atene era ben distinto da «pórne», «prostituta», e significava in realtà donne che non intendevano sottostare all'umiliante segregazione vigente per il sesso femminile nella «culla della democrazia», né rivestire il ruolo subumano che lì veniva imposto alle donne «per bene», recluse succubi e ignoranti.

L'entusiasmo degli scolari fu una costante (che irritava molto gli avversari); esso si mantenne intatto attraverso le successive generazioni di adepti, fino a molto tardi, fino a che, si potrebbe dire, ci fu qualcuno che continuò a richiamarsi al pensiero di Epicuro. Questo atteggiamento serbò intatta e immobile, o quasi, la dottrina e si accompagnò ad un culto di Epicuro non dissimile da quello che i cristiani tributarono a Gesù. Basti pensare agli inni lucreziani per Epicuro figuranti al principio di quasi tutti i libri del poema del grande poeta romano (I a.C.). L'immobilismo dottrinale – che fu caratteristico anche della scuola di Aristotele – ha per noi un vantaggio: consente di adoperare l'unica opera epicurea giunta a noi integra, appunto il *De rerum natura* di Lucrezio, come una fedele rielaborazione del pensiero del maestro. È Lucrezio medesimo che vuole apparire sotto tale luce di divulgatore di un verbo: il verbo della libertà intellettuale, cui vuole convertire il suo destinatario, il nobile Memmio, e, al tempo stesso, com'è ovvio, ogni lettore del poema. Egli vuole che qualunque lettore, leggendo il poema in esame-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tri latini, sappia che in realtà sta leggendo la fedele riproposizione del pensiero di Epicuro. Perciò insiste molto sulla difficoltà del tradurre: appunto perché vuole che il lettore sappia che quella che ha dinanzi è una traduzione.[8] Perciò anche, negli inni che quasi ad ogni libro rivolge ad Epicuro, descrive la propria posizione di fronte al maestro come quella di colui che pone i propri piedi nelle orme di quel grande.[9] Non c'è nulla da aggiungere, c'è solo da convertire gli increduli o gli obnubilati dai pregiudizi vigenti alla grande luce delle verità scientifiche disvelate da Epicuro.

2

La prima delle quali riguarda la nozione stessa dell'universo. Epicuro non si stanca di ripetere che esso è infinito. «L'universo esistente non è limitato in nessuna delle sue dimensioni: altrimenti dovrebbe avere un limite. Ma non esiste un limite se non nel caso vi sia un qualcosa che costituisca questo limite. Ora poiché al di là dell'insieme delle cose non c'è nulla (né vi può essere), si deve concludere che l'universo non ha limite, e dunque è infinito» (Lucrezio, I, 958-964). Non importa – incalza – in quale punto dell'universo tu ti ponga: dovunque ti troverai in un posto a partire dal quale lo spazio si estende all'infinito. E fa l'esempio della freccia. Poniamo che io raggiunga il (presunto) punto estremo dell'universo, e che, di lì, scagli una freccia: pensi che essa riuscirà a volare oltre o che invece

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

troverà un ostacolo? Qualunque risposta tu scelga, essa «ti impedisce la ritirata, ti costringe ad ammettere che l'universo si estende libero da ogni limite: sia che ci sia lì un ostacolo esterno che impedisce alla freccia di raggiungere la sua meta, sia che essa possa proseguire. In un caso come nell'altro, il punto da cui la freccia è partita non è, evidentemente, il punto terminale dell'universo. Ovunque tu porrai il limite estremo dell'universo, io ti chiederò che cosa avverrà della freccia» (Lucrezio, I, 975-981).

Ma non soltanto lo spazio è infinito, infiniti sono i mondi, come il nostro, che esso racchiude. «Un mondo è una parte circoscritta di cielo, che comprende astri e terra e tutte le cose visibili. [...] Che siffatti mondi siano infiniti di numero è possibile coglierlo col pensiero» scrive Epicuro a Meneceo. Un mondo come il nostro può nascere in qualunque momento: altrove, per esempio in quegli intervalli tra i vari mondi che si definiscono *intermundia*; o può subentrare a mondi come il nostro, dal momento che tutti questi mondi possono dissolversi prima o poi. Questi mondi si formano – spiega Epicuro al suo ascoltatore-lettore – «quando certi semi appropriati vi affluiscono da un mondo o da un intermundio o da più d'uno, e a poco a poco crescono e si articolano tra loro e passano da un luogo all'altro [...] e vengono adeguatamente riforniti da quelli che li hanno fino a quando non raggiungono il loro perfetto compimento e durata».[10]

Il grande passo avanti che questa visione rappresenta rispetto all'antropocentrismo di Aristotele (che ri-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sulterà conforme poi alla nozione cristiana delle "dimensioni" dell'universo) è proprio qui in questa dilatazione infinita dell'universo, nella moltiplicazione indefinita dei mondi, e nel conseguente ridimensionamento dei troppo auto-latrici «terrestri». «Non è assolutamente verosimile, quando da ogni parte si apre lo spazio libero e senza limiti e infiniti semi volteggiano in mille modi, animati da un movimento eterno, che unicamente la nostra terra e il nostro cielo siano stati creati, e che, fuori di esso, tutti questi innumerevoli elementi primi restino inerti» (Lucrezio, II, 1052-1057). Ad un certo punto del suo quinto libro, il più originale forse dell'intero poema, Lucrezio mostra di ritenere che anche gli altri infiniti mondi siano abitati da esseri viventi: «sarebbe giusto attribuire questo all'universo in generale, ai vari mondi diversamente costituiti dalla natura, *piuttosto che restringerlo a un solo mondo particolare*, qualunque esso sia» (V, 1344-1346). In quel caso Lucrezio sembra voler segnalare che l'ulteriore corollario relativo agli infiniti mondi è una sua illazione. Come vedremo più oltre, proprio il finale del libro quinto è forse il luogo in cui Lucrezio pensatore in proprio ha percorso strade sue proprie. Ma torniamo alla dottrina del Maestro.

"Semi", "elementi primi", "corpi della materia", "atomi". Sono i vari termini con cui la fisica epicurea denota l'atomo, che considera unica realtà primaria, insieme al vuoto. Nell'immenso spazio, che non ha confini, essi «volteggiano», come si esprime Lucrezio. Sono masse sterminate di atomi; ed una forza *imma-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nente (ma già questa è un'espressione che ha un po' il sapore della provvidenza stoica) ne determina l'aggregazione. Grazie ad essa sorgono mondi, esseri, corpi, mentre, operando in direzione contraria, un intimo fattore di logoramento ne determina la inevitabile disintegrazione.

Si può fissare lo sguardo proprio su questo nesso e individuare qui una crepa del sistema epicureo. Per Democrito, creatore della visione atomistica della realtà, fatta poi propria e sviluppata da Epicuro, quel volteggiare di atomi non era che un volteggiare cieco, e tuttavia capace di produrre la realtà fisica che tutti vediamo. Epicuro introdusse un «correttivo»: una sorta di «direzionamento» degli atomi, che Lucrezio espresse in latino con la parola *clinamen*, propriamente «inclinazione», «deviazione».[11] Introdusse dunque un correttivo al movimento degli atomi. Gli atomi d'altra parte, in virtù del loro peso, cadrebbero costantemente in verticale.

Non può sfuggire il «macro-materialismo» di questa visione degli atomi-pallottole. Dopo la conquista, vanto del pensiero scientifico del nostro secolo, della nozione di materia come energia (che sembra ridare prestigio al platonismo), ed il superamento del «limite in basso» della materia costituito dall'atomo-pallottola, la visione epicurea fa un po' sorridere. E così anche il garbuglio di invenzioni macchinose cui Epicuro ricorre per imprimere un movimento a questa massa di atomi, e dare un senso all'esito di questo incessante movimento, che rassomigli al mondo visibile. «Nella caduta in

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

linea retta, che grazie al loro peso porta gli atomi attraverso il vuoto, a un momento che non è predeterminato e in un luogo che non è prestabilito [queste precisazioni mirano, un po' affannosamente, ad eliminare ogni rischio di provvidenzialismo, ma restano affermazioni alquanto dogmatiche], essi si scostano di poco: quanto basta perché si possa dire che il loro movimento se ne trovi modificato. Senza questa deviazione, come gocce d'acqua, gli atomi cadrebbero dall'alto in basso nel vuoto profondo: non vi sarebbe alcun urto tra loro, nessuna collisione, *e la natura non avrebbe creato alcunché*» (Lucrezio, II, 217-224). Formulazione, quest'ultima, quanto mai suggestiva e, insieme, imbarazzante da un punto di vista strettamente atomistico: la natura creatrice diventa inevitabilmente una entità (o una forza immanente) che dà uno sbocco a quel vortice di atomi in caduta libera. Essa «crea» con l'aiuto del *clinamen*. «Tutti gli atomi – così séguita la dimostrazione – portati attraverso il vuoto inerte devono muoversi con uguale velocità, nonostante la diversità di peso. I più pesanti non potranno mai precipitare dall'alto sui più leggeri né generare da sé [con la loro autonoma efficacia] gli urti che diversificano: movimenti *grazie ai quali* la natura dirige [regola] la realtà [le cose]».[12] E poco prima aveva parlato di «movimenti creatori» determinati da quegli urti.[13] Gli urti (che Democrito non aveva previsto) sono dunque indispensabili a determinare l'evento creativo, ma la *guida* della «natura» (entità imprecisata) resta indispensabile. Questa *guida* diventa evidente (ma anche im-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

barazzante) quando la infinita varietà degli esseri, delle specie, della vegetazione etc., impone di concludere che gli atomi non sono tutti uguali, sono *differenziati*, e che è la «natura» che li ha prodotti appunto così differenziati, al fine di consentire la nascita di esseri differenti (II, 377-380). Sembra quasi uno slittamento in direzione delle "omeomerie" di Anassagora (le ossa sono fatte di parti infinitamente piccole di ossa, così il sangue, così l'acqua etc.), che pure viene fieramente avversato (II, 830-920). Per giunta a questa idea, che carica la «natura» di compiti sempre più complessi e direttivi, si aggiunge un corollario: che le varietà degli atomi non sono infinite (II, 478-521). E viene da chiedersi chi abbia stabilito il numero massimo: indubbiamente la onnisciente «natura». La quale, inevitabile riconoscerlo, rassomiglia, almeno quanto alle sue funzioni, al Νοῦς («Mente») che secondo Anassagora muove e regola le omeomerie.

A fronte di questo groviglio irrisolto (e in verità non irrilevante), c'è però, in Epicuro, una grande intuizione anticipatrice: l'idea che il mondo è destinato anch'esso a perire (V, 91-145); che tutto l'universo è mortale, come lo sono le sue parti (V, 235-350); che l'universo nel suo insieme non possiede nessun carattere di immortalità (V, 351-379); mentre è la materia atomica come tale che costituisce l'unico elemento durevole, eterno (II, 294-307). Eternità della materia e mortalità dell'universo riescono così a coniugarsi. Viene così storicizzata anche la realtà fisica, un bel passo avanti rispetto alle concezioni antropomorfiche, più che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

antropocentriche, dell'universo, concepito come non di molto più grande della carta geografica di Ecateo.

II

Se è conforme allo stile dei seguaci di Epicuro annullarsi nel Maestro, ridursi al ruolo di portavoce del suo pensiero, è però fastidioso constatare come questo costume abbia frapposto ulteriori difficoltà alle nostre già scarse conoscenze. Accade, così, che Lucrezio, unico autore epicureo superstite, ometta, con singolare tenacia e coerenza, nel suo lunghissimo poema, qualunque riferimento a se stesso. Le uniche volte che parla in prima persona («ho visto...»), e rievoca – o sembra rievocare – esperienze sue personali, che ci aiutano a ricostruire, sia pure con cautela, qualche attimo della sua vita, lo fa unicamente per rievocare una esperienza scientifica da lui direttamente vissuta. Non è certo un cedimento all'autobiografismo. Così, un autore che è stato a contatto con una delle più importanti cerchie intellettuali del tempo, quella di Cicerone e di Attico (lo capiamo da un cenno di Cicerone in una lettera al fratello e da una frase di Cornelio Nepote)[14] resta per noi quasi completamente uno sconosciuto. Al punto che, forzando un po' le cose, qualche studioso, e non dei più ingenui, si è spinto a pensare che un Lucrezio non sia mai esistito. Ipotesi che, se anche fosse vera, renderebbe la situazione anche più disperante: ci troveremmo infatti davanti ad un poema adespoto; non avremmo più

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

neanche il nome dell'autore, né dovremmo prestar fede al nome che pure figura al principio e alla fine del poema nei due preziosi manoscritti medievali che lo tramandano. Ma questa ipotesi è solo un paradosso. È impossibile che i due riferimenti ad un poeta Lucrezio che troviamo in Cicerone e in Cornelio Nepote non riguardino il Lucrezio che i manoscritti del *De rerum natura* presentano come autore del poema. Inoltre in un frammento epigrafico, proveniente dal «monumento epicureo» fatto costruire a Enoanda (Asia Minore) da un devoto epicureo di nome Diogene, viene fuori il nome del «meraviglioso Caro», che potrebbe essere Lucrezio.

Qualche sorpresa suscita il fatto che, quasi quattro secoli più tardi, un erudito cristiano della levatura di Girolamo sia in grado di fornire, nel suo repertorio cronografico (*Chronicon*), una piccola, sapida e movimentata biografia di Lucrezio, fornita anche di precise date di nascita e di morte.[15] Una vita breve, appena 44 anni, conclusasi col suicidio e compresa tra il 94-3 ed il 51-50 (ovvero 50-49) a.C. Una vita segnata da un unico tragico evento: la follia, causata da un filtro amoroso. Follia che avrebbe causato, per un verso, la composizione a intervalli («nelle parentesi di lucidità») del poema e, per l'altro, il suicidio. La notizia si conclude con una informazione filologica: «editore» (postumo) del poema sarebbe stato proprio Marco Tullio Cicerone. Un editore critico d'eccezione, il grande oratore, politico, studioso di filosofia greca e poeta non trascurabile, ucciso dai sicari dei triumviri nel 43 a.C.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Questa storia è molto suggestiva, anche se qua e là un po' troppo ingenua. Perché, ad esempio, attribuire alla alternanza follia/lucidità il fatto che un poema non sia stato composto di getto e senza interruzione? E quale poema di ottomila versi non si compone un po' per volta e alternando la stesura a pause più o meno lunghe? Dunque la composizione scandita nel tempo del lungo e complesso poema (ammesso che sia ricavabile da indizi interni al poema!) non è che un carattere comune a qualunque analoga, sommamente impegnativa, composizione: non richiede, come causa determinante, la follia intermittente.

Ad ogni modo la follia amorosa è un eccellente spunto romanzesco. E così un decadente, Marcel Schwob (1867-1905), il cui libro (*Vies imaginaires*, 1896) fu paragonato all'hashish, scrisse il breve romanzo della vita di Lucrezio: non del tutto «immaginario», come il titolo prometteva, visto che l'hashish di partenza lo trovava in San Girolamo. Per Schwob, il cui esotismo un po' «colonialista» alla *Salammbô* scadeva nel gusto «orientaleggiante» del «Bagno turco» o dei quadri di Paul-Louis Bouchard e di Tapiró y Baró, il filtro amoroso era stato propinato a Lucrezio da una misteriosa «bella africana» dai «seni metallici» e dalle «masse attorcigliate di capelli», la quale passava gran parte del suo tempo su «letti da riposo», circondata di crateri di vino e coperta, sulle braccia, «di smeraldi translucidi». Facciamo grazia del resto: alla fine del dramma, Lucrezio «si avvicinò alla bella africana, che faceva cuocere» – in un sussulto attivistico contrastante con la precedente assuefazione ai "letti da riposo" – «una pozio-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ne su di un braciere in una pentola di metallo». (E si sa quanto siano pericolosi i precipitati chimici prodotti da alcuni metalli). A furia di «fissare» la pozione, che diveniva sempre più simile a «un cielo torbido e verde» (fenomeno raro in verità), Lucrezio, nonostante i blandi ammonimenti della donna, fu indotto a bere il filtro. «E subito la sua ragione scomparve, ed egli dimenticò tutte le parole greche del rotolo di papiro [di Epicuro]. E per la prima volta, divenuto pazzo, conobbe l'amore e nella notte, poiché era stato avvelenato, conobbe la morte». Una specie di *Tè nel deserto*, forse un po' più sbrigativo. Povero San Girolamo, di quali morbosità gli è toccato di essere la fonte. Inutile dire che il santo erudito deve aver tratto quelle notizie da altre fonti precedenti. Neanche tanto antiche, dal momento che un altro battagliero padre della chiesa, Lattanzio (morto intorno al 320 d.C.), che conosce e spesso adopera, a fini polemici, Lucrezio, pur elencando, nel quadro della sua macabra attività apologetica, i suicidi degli scrittori pagani, compreso quello di Democrito padre dell'atomismo, ignora del tutto un qualunque suicidio di Lucrezio. Si può essere portati a pensare che tutta la leggenda sia nata dalla lettura del poema: da quello che Lucrezio aveva scritto del (presunto) suicidio di Democrito (III, 1040-1041: «sentendo illanguidire nella sua mente i movimenti della memoria, si presentò spontaneamente alla morte») e dalla cupa e mortificante descrizione della fisiologia dell'amplesso che Lucrezio squaderna alla fine del libro quarto (1037-1191). Va da sé, per passare ad un altro aspetto della

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

biografia geronimiana, che l'idea, alquanto stravagante, che Cicerone abbia fatto, morto Lucrezio, l'edizione critica («emendavit») del poema, è semplicemente una costruzione – indegna di un biografo serio ma concepibile nel IV secolo quando Simmaco faceva allestire edizioni di Livio e di altri classici – imbastita sulla base della lettera di Cicerone al fratello Quinto, contenente un breve e controverso giudizio sui «versi di Lucrezio». Naturalmente è facile precisare che nulla autorizza a pensare che Lucrezio fosse già morto quando Cicerone scriveva quella troppo sollecitata frase: la frase è del febbraio del 54 a.C. e Lucrezio, proprio dalla cronologia nota a Girolamo, sarebbe morto non prima dell'anno 50. Insomma di quella biografia non resta in piedi nulla, se non il fatto che proprio essa dimostra che, in assenza di notizie sul poeta, ci si era ridotti, come del resto lo siamo anche noi, ad interrogare, magari un po' disinvoltamente, il poema.

La realistica descrizione delle miniere di Skaptè Hyle in Tracia e l'espressione molto diretta e quasi autoptica che adopera (VI, 806-810: «non vedi quali fetori emana Skaptè Hyle?») hanno fatto pensare, forse a ragione, a un viaggio in Grecia: una esperienza che i colti romani, specie se portati alla filosofia, quasi mai si negavano. Per Lucrezio, che termina il poema mettendo in esametri latini alcuni capitoli di Tucidide, potrebbe essere stato anche una specie di "pellegrinaggio" nei luoghi tucididei. Nulla di insolito, dunque, né di particolarmente illuminante sulla persona del poeta. Ma c'è una serie di luoghi, nel poema, che aiutano invece

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

a capire *cosa pensava* Lucrezio fuori della stretta sua attività di appassionato divulgatore della fisica atomistica. E sono i suoi pensieri politici, o meglio riferiti alla realtà politica, che palesemente scaturiscono dalla sua lunga esperienza della realtà politica e sociale romana. Come per un altro grande traduttore romano, il commediografo Plauto, si è potuto scrivere un *Plautinisches im Plautus* (Elementi plautini in Plauto), così l'analogo potrebbe farsi per Lucrezio mirando appunto al suo pensiero, o meglio alla sua reattività politica, che non può avere rapporto con il trattato di Epicuro *Sulla natura.*

Un testo capitale è il secondo proemio. Quel proemio radicalmente, provocatoriamente, antitetico all'esaltazione romana dell'eroismo guerresco: dove si esalta lo stare a guardare le altrui guerre, «senza partecipare ai pericoli». Metafora della serenità conseguita, con la filosofia, dal saggio, che resta esente dai turbamenti delle passioni indotte dai pregiudizi appunto come l'osservatore sereno della tempesta o della battaglia ne rimane indenne. Ma è lo svolgimento ulteriore del proemio che colpisce: «niente vi è di più dolce che occupare le alte fortezze della scienza: regioni serene dalle quali, abbassando lo sguardo, puoi vedere gli altri uomini errare da ogni parte, competere per primeggiare nell'ingegno, contendere in *nobilitas* [che a Roma significa puntare alle magistrature più alte, pretura e consolato, che procurano, ai discendenti dell'eletto a tali cariche, il rango di *nobilis*], sforzarsi con fatica che non ha l'eguale di notte e di giorno di spingersi fino al massimo delle ricchezze e di ottenere il po-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tere». Il corpo umano – prosegue poco oltre – ha bisogni molto limitati: la natura non richiede di più. E oppone, a quel pochissimo, il modello di vita signorile: «statue dorate di giovani che reggono nella destra fiaccole accese per rischiarare orge notturne». Le febbri non abbandonano un corpo lussuosamente vestito prima che un corpo «sdraiato su stoffe plebee» (*plebeia vestis*).[16] Alla fine del libro terzo il motivo ritorna nella forma più pungente. Tutto il libro, dedicato al tema della mortalità dell'anima e della conseguente infondatezza del timore della morte, di cui è un corollario la dimostrazione della inconsistenza di questi castighi ultraterreni, culmina, con autentica foga oratoria, nello svolgimento di un paradosso (solo apparentemente tale): le pene infernali – il sasso di Sisifo, Titio lacerato dai rapaci etc. – non sono in quel superaffollato Ade creato dall'umana fantasia, bensì su questa terra! «Sisifo esiste, ma esiste su questa terra; lo abbiamo sotto gli occhi: si accanisce a brigare nelle elezioni per ottenere i fasci e le scuri terribili [i simboli del potere consolare], ma sconfitto, si ritira in preda alla disperazione».[17] E qui, dopo il puntuale riferimento alle elezioni romane, agli immancabili tormenti delle campagne elettorali e delle sconfitte, Lucrezio colloca una delle più importanti sue riflessioni: «il potere è cosa vuota, e soprattutto *non viene mai effettivamente conseguito* (*inanest nec datur umquam*)».[18] Il potere dunque non lo ha neanche chi crede di averlo. È un fantasma. L'atto con cui gli elettori te lo affidano, o pare te lo affidino, è ingannevole: non ti danno effettivamente nulla. Que-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sto è un colpo mortale a tutta l'etica pubblica romana, fondata sul perseguimento delle cariche politiche elevate, in omaggio ad una idea di convivenza che ruota intorno alla compravendita elettorale.

La chiarificazione di questa sentenza all'apparenza paradossale è in un altro punto altamente politico del poema: il finale del libro quinto, dove è tracciato un profilo della storia umana e del progressivo (e agli occhi di Lucrezio rovinoso) costituirsi della proprietà privata e dello stato. Secondo lui – qui probabilmente svincolato da precedenti formulazioni di scuola – in origine il criterio per l'assegnazione di un ruolo di guida nelle comunità primitive fu la bellezza, la prestanza fisica; allora la proprietà non esisteva e le risorse (bestiame, terra) erano distribuite «secondo la bellezza, la forza, e le qualità di spirito di ciascuno». Solo in seguito «fu inventata la proprietà (*res inventa est*) e fu scoperto l'oro, che rubò senza fatica alla forza e alla bellezza il loro prestigio».[19] La «vera dottrina» (*vera ratio*) – cioè, è da pensare, la dottrina di Epicuro –, ove governasse, sovvertirebbe radicalmente questa assurda scala di valori: vera ricchezza sarebbe, in tal caso, saper vivere con poco, del quale poco non vi è mai penuria. Invece la convivenza è stata fondata su una scala di valori opposta, che pone a fondamento di tutto l'opulenza. Follia, poiché «la lotta che sostengono per conseguire il potere (*ad summum succedere honorem*: altro riferimento al consolato) ha reso la strada irta di pericoli».[20] L'invidia li colpisce immancabilmente ed essi precipitano nell'orribile Tartaro. «È meglio dunque

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

obbedire e serbare la tranquillità piuttosto che esercitare il dominio»[21] (*satius... parere quietum/ quam regere imperio*: un verso bersagliato da Virgilio nel più «imperialista» dei versi dell'*Eneide* [VI, 851]). Un elogio dello stato di dipendenza che suscita interrogativi sulla posizione sociale dello stesso Lucrezio. Il quale, alla conclusione di questo importante svolgimento, si concede una sorta di invettiva: «lasciali sudare sangue ed esaurirsi in vane lotte sull'angusto cammino dell'ambizione! Loro non hanno più mente autonoma (*sapiunt ex ore alieno*)».[22] Ecco perché alla fine del libro terzo, in un contesto non meno incalzante ed emotivo, lanciava la formula «il potere non viene mai effettivamente conseguito»: appunto perché chi, seguendo le strade dell'ambizione, alla fine lo consegue, abdica al suo stesso cervello: *sapit ex ore alieno*.

Tale era Lucrezio. Ed è un segno della intima perplessità intellettuale di Cicerone e della sua cerchia il fatto che un uomo del genere sia vissuto alla loro ombra e a loro stretto contatto, e che in quella cerchia abbia poetato mettendo in crisi molte delle certezze per cui questi uomini vivevano o credevano di vivere.

3

Lucrezio dà una posizione centrale, nella sua esposizione della dottrina epicurea, alla dimostrazione della mortalità dell'anima. Questo argomento occupa per intero il terzo dei sei libri del poema, e costituisce il

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fulcro su cui poggia la tesi che sembra stare più a cuore al poeta: non si deve temere la morte, con tutte le implicazioni che quel timore insensato comporta.

Combattendo la veduta della immortalità dell'anima, radicatissima nel pensiero di Platone e di Aristotele, e prima ancora nella tradizione religiosa, Epicuro davvero compiva il più radicale gesto di rottura. Il gesto che ne faceva *ipso facto* il nemico, l'eversore della tradizione; addirittura l'ateo, nonostante la sua insistente professione di fede nell'esistenza degli dei, meri spettatori peraltro, secondo la sua concezione, dell'autonomo funzionamento dell'universo.

Scrive Epicuro a Meneceo: «Abbi sempre familiare il pensiero che *nulla per noi è la morte*. Ogni bene ed ogni male, infatti, è nella sensazione, e la morte è privazione della sensazione. Perciò la retta conoscenza che nulla per noi è la morte rende godibile la mortalità della vita, non perché vi aggiunga un tempo infinito, ma perché elimina il desiderio dell'immortalità». Epicuro sovverte il senso comune: «Nulla di terribile vi è nel vivere per chi abbia la schietta consapevolezza che nulla di terribile vi è nel non vivere». Di qui discende non soltanto il precetto epicureo sulla *insignificanza* per ciascuno dei viventi della morte, ma anche la assunzione come dato assodato che la vita di chi *non* ha fatto proprio quel precetto è un inferno. È l'esatto contrario di quello che il senso comune ama credere: che cioè non vivere è terribile, mentre vivere è *di per sé* una condizione favorevole. «Vaneggia chi sostiene di temere la morte non perché ci arrechi dolore quando è presente,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ma in quanto imminente. Ciò che infatti non ci turba quando è presente, quando è atteso reca un dolore inesistente. Dunque il più rabbrividente dei mali è nulla per noi: giacché quando noi siamo, la morte non è presente, e quando è presente la morte, allora noi non siamo». Anche su questo punto il senso comune è in errore: «il volgo, ora fugge la morte come il più grande dei mali, ora la cerca come cessazione dei mali della vita! Invece il sapiente né rinunzia al vivere né ha paura del non vivere».[23]

È la consapevolezza della natura mortale dell'anima che elimina il timore della morte. «Dopo averti fatto conoscere gli elementi costitutivi dell'universo [gli atomi], la varietà delle loro forme e il movimento eterno che li trascina e li fa volteggiare spontaneamente, e il modo in cui possono creare tutte le cose, l'ulteriore argomento che dobbiamo trattare è la natura dell'animo e dell'anima, e bisogna scacciare quel timore dell'Acheronte che, penetrando fino al fondo dell'esistenza umana, turba alla radice la vita di tutti, la colora interamente del nero della morte e non consente che alcun piacere sussista puro e senza ombre» (Lucrezio, III, 31-40).

Il filo del ragionamento è limpido: anche l'animo e l'anima (le facoltà intellettive e lo spirito vitale) sono agglomerati di atomi – ovviamente di speciali atomi *ad hoc*; di conseguenza con la morte dell'organismo si dissolvono anch'essi (ma questo passaggio richiede, nel seguito del libro, una specifica dimostrazione); se dunque anche l'anima è mortale, tutto quello che una tradizione millenaria ha raccontato sulle pene eterne che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ci attendono nell'aldilà è privo di fondamento. I discorsi terrificanti sull'Ade, l'Acheronte, le sofferenze delle anime e tutto lo strumentario teorico e pratico connesso a questo mondo inventato si disfano come neve al sole, svaniscono. E sorge semmai il problema di capire perché siano nati. Lucrezio su questo punto è molto chiaro ed insistente: c'è una casta sacerdotale che vuole esercitare un controllo spirituale sugli esseri umani. Lo dice già subito al principio del poema al suo destinatario ed al lettore: «vinto dai discorsi terrificanti (*terriloquis dictis*) dei sacerdoti, in qualunque momento (*quovis tempore*) tu cercherai di staccarti da me» (I, 102-103). Qui l'idea dell'*interesse* di qualcuno a mantenere gli uomini nell'ignoranza col timore dell'aldilà è molto netta. Vedremo se non sia il frutto di una peculiare sensibilità di Lucrezio. La sua diagnosi non è disgiunta, comunque, da quella tradizione critica, che risale alla sofistica ed è documentata per noi dal dramma satiresco di Crizia (*Sisifo*), dove l'invenzione dell'aldilà come luogo di pene eterne da paventare nell'aldiqua è presentata come il ritrovato di qualcuno che voleva così consolidare il controllo sui comportamenti degli uomini.

Quello che però distingue l'antica scoperta sofistica dell'"invenzione degli dei" dalla scientifica predicazione epicurea sull'inesistenza delle pene ultraterrene è la diversa efficacia etica delle due scoperte. Epicuro ed i suoi seguaci si pongono agli antipodi dell'indifferentismo etico dei sofisti (di alcuni di loro, beninteso). Per Epicuro ed i suoi seguaci la rivelazione della semplice verità

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

secondo cui la morte è la fine di tutto e non vi sono "secondi tempi" che ci attendono, implica un'etica tutta terrena e perciò tanto più austera. Tutta la partita si gioca *qui*, non c'è un *dopo* in base al quale regolarsi. Il bene tu lo fai non per ragioni esteriori ma perché devi farlo *qui* come fonte della tua felicità *qui*. Ed il culmine di questa elevatissima etica laica è che il bene è fonte di felicità e benessere: l'altruismo, si potrebbe dire con gli utilitaristi inglesi, come forma suprema (e sicuramente non nociva) di «egoismo».

III

La superiorità morale di colui che si muove nella luce di Epicuro rispetto alla volgarità edonistica di chi continua a nutrirsi di pregiudizi è posta in luce con la consueta veemenza oratoria da Lucrezio (non a torto, definito da Goethe, «oratore con doti poetiche») verso la conclusione del libro terzo. «Distesi a tavola, reggendo le coppe piene di vino, con la fronte ombreggiata di corone, amano dire in tono convinto: "Breve è per noi mortali il godimento di questi beni: presto saranno passati, e noi non potremo più richiamarli"» (III, 912-915). L'empito oratorio prende la mano al poeta, il quale si lascia andare ad inventare una dura reprimenda della Natura ai ciechi edonisti («se la Natura improvvisamente si mettesse a parlare e rivolgesse questi rimproveri»): una finzione oratoria che richiama alla mente il discorso della Patria a Catilina, col-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

locato, con analogo proposito emotivo, da Cicerone nel finale della *Prima Catilinaria*. Ecco una scelta dal discorso della Natura che ha certamente ispirato il discorso altrettanto duro della Natura all'Islandese nel dialogo leopardiano. «Che motivo hai, individuo mortale, per abbandonarti a questi lamenti? A questi pianti senza misura? Perché la morte ti strappa questi gemiti? Se hai potuto godere a tuo piacimento della vita fin qui trascorsa, se tutti questi godimenti non sono stati come versati in un vaso forato, se non sono scorsi via perduti senza profitto, perché come un convitato sazio non ritirarti dalla vita?».[24] Torna ancora una volta il motivo romano del banchetto come luogo geometrico della «sazietà»: i banchetti illuminati da statue efebiche nel secondo proemio, i banchetti degli edonisti tristi in questo stesso contesto del libro terzo. «Cosa risponderemo se non che la Natura ci sta intentando un giusto processo, che sta perorando una causa più che fondata?».[25] Altra terminologia politico-giudiziaria tipicamente romana.

La Natura che si mette improvvisamente a parlare non è, però, una semplice trovata oratoria. La Natura è la sola "divinità" che occupa, con funzioni direttive, l'universo atomico lucreziano. Certo la personificazione è un gioco, nel quale il suo amico Cicerone, nel discorso suo più celebre e più limato, si era illustrato, e aveva fatto scuola. Ma la Natura è anche la forza che muove gli atomi. Quando cerca di spiegare il confuso concetto di «deviazione» (*clinamen*), Lucrezio si lascia sfuggire una frase molto illuminante: «senza

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

questa declinazione, gli atomi, come gocce d'acqua cadrebbero tutti in verticale verso la profondità del vuoto, non nascerebbe tra loro alcuna collisione, e *la Natura non avrebbe potuto creare alcunché*».[26] E poco dopo, ancor più chiaramente: «gli atomi non potranno mai generare di per sé (*gignere per se*) quegli urti che determinano i differenziati movimenti grazie ai quali *la Natura regola la realtà* (*per quos Natura gerat res*)».[27] In latino non ci potrebbe essere espressione più impegnativa di *rem* (o *res*) *gerere*: indica l'attività del capo, del responsabile, del *leader*, di cui i posteri ricordano appunto le *res gestae*.

Riepilogando. C'è una Natura forza direttiva e regolatrice; c'è un misterioso *clinamen* (provocato dalla natura?) necessario a determinare gli incontri-scontri degli atomi; questi urti provocano i «movimenti genitali» (II, 228: *genitalis motus*) tra loro variati, caso per caso, da cui nascono gli esseri, gli oggetti etc. Sarà probabilmente la Natura, visto che *gerit res*, a stabilire la differenza tra un "moto genitale e l'altro". Ma questo la caricherebbe, certo, di un ruolo apertamente divino, assimilabile a quello di una divinità attiva e interventista, e decisiva, come le divinità tradizionali. Addirittura gli scappa di definirla «creatrice» (II, 224). Una soluzione sarebbe quella di definire questa divinità *sui generis* come un dio immanente nella realtà stessa, tanto più che si chiama "natura"; ma non sembra che Epicuro, sicuramente non l'ha fatto Lucrezio, si sia spinto a questa chiarificazione, che rischiava comunque di mandare in frantumi il meccanicismo atomistico.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

La poca chiarezza su questo punto ha creato contraddizioni. A distanza di un libro, Lucrezio si contraddice sul punto delicato che sta alla base della sua costruzione e parla di "movimento spontaneo" degli atomi (III, 33), mentre nel libro precedente aveva scritto che gli atomi «non potranno mai generare da sé quegli urti che determinano i differenziati movimenti, grazie ai quali la Natura regola la realtà». Qui invece, riepilogando il già detto, afferma che gli atomi «*sua sponte* (spontaneamente) volteggiano, agitati da un movimento eterno» (III, 33). È talmente imbarazzante la situazione, che Lucrezio ricorre persino alla nozione di «fato». Nel contesto del libro secondo, dove propende per l'idea che gli atomi *non* siano essi stessi a suscitare né gli «urti», né i conseguenti «movimenti», Lucrezio approda infatti ad una formula che rischia di andare addirittura fuori dell'ortodossia, per lo meno sul piano terminologico. Dice infatti che «tutti i movimenti sono solidali», che «ogni volta un movimento nuovo nasce dal più antico, secondo un ordine prestabilito (fisso: *certo ordine*)», e che «nel loro declinare, gli atomi tuttavia *non determinano* un moto che *rompa le leggi del fato*» (II, 251-254). Eppure, sappiamo da Cicerone, «Epicuro ritiene di *superare la necessità del fato* per mezzo della declinazione degli atomi» (*De fato*, 10, 22). Dunque, a quanto pare, Epicuro diceva il contrario: il *clinamen* infrange «la necessità del fato».

Va da sé che a questo punto si pone la domanda: che rapporto vi sarà tra la Natura, la onnipotente natura lucreziana, e questo "fato"? Forse coincidono? Un

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dualismo infatti sarebbe un vero problema. E ancora più la situazione si complica, se si pensa che nel finale del libro quinto, quando si tratta non più del mondo naturale ma di quello storico e umano, quando meno il lettore se lo aspetta, viene fuori «una non so quale forza nascosta» (V, 1233: *vis abdita quaedam*), che rovescia inaspettatamente le fortune umane. «Una qualche forza nascosta [segreta] frantuma i destini umani e calpesta i fasci gloriosi e le terribili scuri [ancora una volta i simboli del potere dei consoli romani] e sembra farsene beffe».[28] Non c'è che dire: è qualcosa che somiglia alquanto alla tradizionale nozione di "fato". Il primo a rilevarlo fu un grande ed inquieto pensatore francese, Pierre Bayle, nella voce *Lucrèce* del *Dictionnaire historique et critique*. «Ecco un filosofo – scrisse Bayle – che ha un bel negare ostinatamente la provvidenza e la forza della fortuna, e attribuire tutte le cose al movimento necessario degli atomi, causa che non sa né dove va né ciò che fa; e invece l'esperienza lo costringe a ravvisare, nel corso stesso egli eventi, una spiccata propensione (*affectation*) a rovesciare le dignità eminenti che si manifestano tra gli uomini». E prosegue: «io non mi stupisco del fatto che Lucrezio si sia accorto di questa tendenza, inesplicabile a stare ai suoi princìpi, e disagevole da spiegarsi anche secondo gli altri sistemi: bisogna ammettere infatti che i fenomeni della storia umana gettano i filosofi in imbarazzi non meno gravi che i fenomeni della storia naturale». E conclude però che il sistema epicureo è quello che maggiormente viene messo in difficoltà dalle «difficultés dont

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

je parle».[29] Qualche studioso moderno, di sicuro meno intelligente del grande critico secentesco, ha tentato di cambiare quella frase per impedirle di dire ciò che non dice.[30] Una tale futile procedura non meriterebbe nemmeno di essere ricordata se non fosse di per sé un segnale dell'imbarazzo che suscita nei critici (a dir vero alquanto bigotti) una così forte deviazione di Lucrezio dall'ortodossia epicurea.

Si potrebbe dire che quella «deviazione» avviene proprio là dove, ancora una volta, Lucrezio pensa a realtà romane: «i bei fasci e le terribili scuri». È alle insegne del potere politico romano che pensa quando vuole indicare bersagli della cieca potenza, della "forza occulta" propensa a mandare in rovina i potenti. Il calarsi nella sua realtà romana è occasione dunque per Lucrezio di maggiore autonomia intellettuale rispetto al Maestro di cui si proclama, negli inni, seguace pedissequo. Di fronte alla realtà romana Lucrezio crea in autonomia, e pensa e reagisce in autonomia. Questo è evidente – nel medesimo contesto finale del libro quinto – sul terreno forse più importante: quello della religione. Il che si spiega. Non è comparabile con la situazione greca il peso politico e l'uso scopertamente strumentale della religione vigente a Roma. Di conseguenza Lucrezio non ha verso il «volgare» culto degli dei quella acquiescenza bonaria che fu propria di Epicuro, il quale (ed Ermarco, suo erede, ancor più chiaramente) ammetteva persino, o riteneva accettabile, la sanzione religiosa come strumento di controllo. Lucrezio descrive con accenti degni di Evemero (a Roma divulgato da Ennio)

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'invenzione degli dei – come invenzione infatti lì la presenta e la trattazione sulle loro sedi, pur promessa in un punto del poema, non l'ha mai sviluppata –,[31] e destina il suo feroce sarcasmo ai rituali della religione romana.[32] «Non è religiosità mostrarsi continuamente in giro coperti dal velo, indirizzarsi ad una pietra [intende l'adorazione delle statue], avvicinarsi a tutti gli altari, buttarsi per terra a mani spalancate davanti ai santuari, sporcare gli altari con fiumi di sangue di quadrupedi» (V, 1198-1201).[33] Aveva ben ragione Bertrand Russel quando osservò che il poema di Lucrezio era incongruo rispetto al bigotto rilancio augusteo dell'antica religione.[34] Quelle frasi che abbiamo appena ricordato dovettero apparire scandalose già pochi anni più tardi, quando Augusto esibiva la propria *pietas* di adoratore velato di statue e di altari, e tale ci appare in celebri bassorilievi, che lo raffigurano così conciato, insieme con l'intera famiglia, addobbata alla stessa maniera (anche se, poi, le donne di quella casa, quando si toglievano quei veli, adottavano comportamenti a dir poco imbarazzanti: né solo agli occhi del «casto» principe).

E fu così che i poeti in riga con le direttive culturali augustee ignorarono ostentatamente Lucrezio, da cui avevano imparato quasi tutto, né solo sul piano della tecnica poetica. Magari lo criticarono obliquamente, ma non ne fecero mai il nome. Tranne Ovidio, che però della temperie augustea alla fine fu vittima. Lui scrisse con vero entusiasmo, in una delle opere che furono poi usate per danneggiarlo, che il poema di Lucrezio sarebbe durato tanto quanto il mondo.[35]

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ma con ogni probabilità non è soltanto l'insegnamento irreligioso, o antireligioso, alla base della sfortuna di Lucrezio al tempo di Augusto (un'epoca, è bene ricordarlo, decisiva dal punto di vista del destino dei libri: la censura che il principe praticava o avallava aveva il suo diretto effetto in biblioteca). Lucrezio viene messo da parte, come del resto Catullo, anche perché il suo linguaggio nella sfera sessuale è di una sommamente esplicita crudezza: inconciliabile col perbenismo augusteo. Mai più, in seguito, la poesia latina (la poesia, non la produzione tecnica in versi) ha adottato una tale tematica (la fisiologia dell'amplesso) – riservata ovviamente a trattatistica tecnica –, né, tanto meno, un tale linguaggio. La misura e il tono da tenersi, da Lucrezio ampiamente violati, saranno quelli "codificati" da Virgilio, quando tratta delle pene d'amore degli animali, nelle *Georgiche*, e di quelle degli umani, nel quarto dell'*Eneide*. Inoltre la fisiologia dell'amplesso, che occupa la parte finale del quarto libro lucreziano (1030-1287) comprende anche una sferzante satira dell'innamoramento e del corteggiamento (1121-1191), ivi compreso il buffo e caricaturizzato «amante lasciato fuori della porta» (*exclusus amator*: 1177). Ai letterati augustei, che tanto praticarono il genere di poesia imperniato appunto sulla volontaria e tormentosa «schiavitù d'amore» morbosamente vissuta, non sarà piaciuta affatto quella pesante raffigurazione caricaturale del loro *servitium*.

Non molto è tramandato di quello che il Maestro aveva scritto sull'argomento, se non la asciutta sintesi che ne dava Diogene di Tarso nell'*Epitome dell'etica di*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Epicuro: "il saggio non s'innamorerà". Ciò non toglie che, anche in questa materia, Lucrezio dipenderà, magari alla lettera – come nel caso della tucididea peste d'Atene da lui posta a conclusione del poema –, da Epicuro: in particolare da quel trattato *Sull'amore*, che Diogene Laerzio include tra i «migliori» del Maestro.[36] Non può essersi comportato coi testi di Epicuro diversamente che con Tucidide: oltre tutto egli si proclama, sin dal principio, *traduttore* di Epicuro. Purtroppo la totale perdita dei trattati del Maestro ci preclude quel riscontro che ci è così agevole nel caso della peste di Atene. Se dunque Lucrezio riflette puntualmente Epicuro anche nel caso del trattato *Sull'amore*, non ha senso cercare conferma (come spesso si fa) della romanzesca biografia antica del poeta nella cruda e spietata sua trattazione dell'amplesso e della follia d'amore. O anche di Epicuro, cioè della fonte di quei duri versi, dovremo immaginare che bevve il poculo amatorio ed ammattì?

4

Il saggio – sosteneva Epicuro – «sarà dogmatico nelle sue convinzioni dottrinarie, né lascerà mai adito al dubbio».[37] Un tale proposito, certo non gradevole, denota forse l'intimo sospetto, da parte del Maestro, di aver lasciato sussistere delle crepe o delle incoerenze nella propria costruzione. Il problema di far tornare comunque i conti se lo son dovuti porre i divulgatori del suo pensiero, portati, alquanto velleitariamente, a disseminare

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le proprie dimostrazioni di «senza dubbio» (*procul dubio*) ed altre rassicuranti espressioni. Lo vediamo nel caso di Lucrezio alle prese con un problema enorme. Cioè il seguente: da un universo di atomi «che (per definizione) non possono prendere l'iniziativa di un movimento che infranga le leggi del fato», cioè da un universo rigidamente meccanicistico come nasce il libero arbitrio individuale? (II, 256-260). Come si salta dai movimenti obbligati degli atomi alla «libera volontà» (*libera voluntas*) senza essere costretti a «procedere di causa in causa all'infinito» (II, 255)? Che questo problema tormenti il nostro lo si capisce anche dalla inopinata e quasi eterodossa forzatura – di cui si è già detto – visibile all'inizio del libro III, dove Lucrezio si spinge a dire che gli atomi si muovono «spontaneamente» (*sponte sua*: III, 33). Qui invece il problema appare in tutta la sua dilemmaticità: se il moto degli atomi è eterodiretto, come possono essi dare corpo ad esseri dotati di "libera volontà", in particolare di libera volontà di movimento? «Da dove viene questa libertà accordata sulla terra a tutto ciò che respira? Da dove viene questo potere *strappato ai fati*, che ci fa andare in qualunque posto ci conduca la nostra volontà, e ci permette di cambiare direzione, senza essere determinati né dal tempo né dal luogo ma a piacimento della nostra mente?».

La risposta, che si apre con un rassicurante «senza dubbio» (II, 261), è quanto mai tortuosa e confusa. In un primo momento la spiegazione è soprattutto una constatazione: è evidente che qualunque movimento obbedisce ad un impulso della volontà; anche nei cavalli

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rinchiusi in un recinto, la volta che lo si spalanchi, l'impulso a correre via discende pur sempre da un atto mentale cui segue immediatamente l'atto del mettersi a correre. Come si manifesta l'impulso-volontà? «Tutta la materia sparsa nel corpo deve animarsi» (II, 266); «il principio del movimento ha la sua origine nel cuore» [269] e discende dalla «volontà dell'animo» (270: *ex animi voluntate*). Ma allora «agli atomi bisogna accordare la medesima proprietà, e riconoscere che esiste in loro, oltre agli urti e al peso, un'altra causa inerente al movimento (285: *aliam causam motibus*), da cui proviene in noi questa innata facoltà (286: *haec innata potestas*): infatti nulla nasce dal nulla» (284-287).

Così la facoltà «innata» del libero volere viene spostata agli atomi medesimi. Così il problema viene in realtà spostato, non certo risolto. Né la qualità della spiegazione appare molto elevata: rassomiglia, se possiamo ricorrere ad un paragone irriverente, a quella spiegazione pseudo-scientifica, o meglio ridotta ad un semplice gioco di parole, onde nel Medioevo si spiegava che il papavero fa dormire perché racchiude in sé la «virtus dormitiva». Da quanto detto si sarebbe portati a pensare che questa «facoltà innata» spetti a tutti gli atomi. Ma, seguitando ad addentrarci nella divulgazione lucreziana, veniamo ad apprendere che in realtà l'animo (*animus*, cioè la forza intellettuale che guida il corpo) è fatto di atomi specialissimi: «è sottilissimo (*persubtilis*) e fatto di atomi estremamente minuti (*minutis corporibus factum*)» (III, 179-180). Per convincertene – seguita il volenteroso Lucrezio – non avrai che da

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

riflettervi sopra. «Non c'è nulla che si compia con la rapidità che adopera la mente a proporsi un atto e a cominciarne l'esecuzione. L'animo è più pronto a muoversi di qualsiasi oggetto sotto i nostri occhi e a portata dei nostri sensi. Ma una sostanza così mobile deve comporsi di elementi estremamente rotanti ed estremamente minuti, se l'impulso più lieve può metterli in movimento» (III, 182-188). L'idea, piuttosto ingenua, viene resa verosimile con una analogia tratta dall'esperienza macroscopica: osservate i semi del papavero; basta un alito di vento per farne cascare, dal fiore, un bel mucchio; al contrario un cumulo di pietra resta immobile se esposto allo stesso impulso.

Sulla scia di Epicuro, Lucrezio è convinto che si intaccherebbe la costruzione atomistica se si concedesse – come pretendono altre correnti di pensiero – che le facoltà intellettive, tra cui la volontà, siano non già «parte dell'uomo, al pari di un piede o di un occhio», ma una «disposizione vitale» (III, 99: *habitus vitalis*, o anche, come dicono i Greci, «armonia»): «come si parla spesso della salute del corpo senza che la salute sia un organo del soggetto» (III, 102-103). La replica di Lucrezio è piuttosto fragile: ma spesso la parte esterna e visibile del nostro corpo è malata, mentre in un'altra parte, non visibile, stiamo benissimo (106-107). Dopo di che, liberatosi frettolosamente di una ipotesi valida, si affretta a promettere: ma ora vedrai che ti dimostrerò che anche l'animo risiede tra le membra (117).

Nella splendida pagina che fa da breve preambolo alla traduzione tedesca di Lucrezio del suo collega ber-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

linese Hermann Diels (1924), Albert Einstein nota, in un ragionamento ricco di profondità e di affetto per il grande poeta materialista, che l'idea stessa di immaginare, per anima e spirito, atomi particolarmente leggeri non è che una scappatoia. «Immaginando ciò – scrive Einstein – Lucrezio [e ovviamente la critica coinvolge Epicuro] entra a rigore in contraddizione col proprio pensiero. O anche – soggiunge – attribuisce ad uno speciale tipo di materia quelle che sono in realtà forme dell'esperienza».

Ma sarebbe forse un errore di prospettiva trattare la costruzione epicurea come un "sistema" scientifico. Epicuro non fece ricerche di fisica né di geometria né di storia naturale. Timone di Fliunte, che lo detestava, lo definiva «ultimo dei fisici» (fr. 51 Diels). Il senso e il fine della sua costruzione è la saggezza rasserenante, che deve scaturire dalla sua pedagogia etica. Epicuro vuol essere un maestro di felicità. La fisica atomistica, che egli trovava già sviluppata in Democrito, e alla quale ha apportato empirici e forse puerili aggiustamenti come l'oscura trovata del *clinamen*, non è che una indispensabile premessa di quell'autonoma (in senso kantiano) ed elevata etica laica che è al centro del suo pensiero. La demolizione delle ataviche paure che nessun precedente sistema filosofico aveva intaccato – il timore degli dei, incombenti come capricciosi protettori e ancor più capricciosi castigatori, e il timore della morte, necessario corollario della universalmente asserita immortalità dell'anima –: questo è il suo grande obiettivo. Restituire cioè la felicità agli uomini liberandoli da

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

assurde e dolorosissime paure. Perciò Lucrezio scioglie a lui un inno nel suo primo proemio: «L'umanità trascinava sulla terra una esistenza abietta, schiacciata sotto il peso della religione: dall'alto delle regioni celesti minacciava i mortali con aspetto terribile. Quand'ecco che per primo un greco, un essere umano, osò levare i suoi occhi mortali contro di lei, e opporsi». Grazie a lui, al suo insegnamento scientifico, «la religione è stata rovesciata e messa sotto i piedi, e la nostra vittoria ci innalza al cielo, ci fa pari agli dei» (I, 62-70). La felicità così conquistata è assenza di dolore, è sofisticato piacere, è conquista intellettuale. Felicità tutta umana perché in un mondo che è un incessante vortice di atomi, estraneo ad ogni (immaginato) intervento divino la responsabilità è solo nostra: sono gli umani stessi gli artefici di questa difficilissima e austera conquista del piacere cioè della felicità. Nello sfondo c'è una Natura onnipotente che a tratti sembra identificarsi con l'universo medesimo, come forza immanente, ma le cui fattezze non sono mai chiarite, perché una chiarificazione di questo punto non viene nemmeno tentata.

Una Natura – ed è questo un elemento che diverrà il caposaldo del pensiero leopardiano – che non ha creato questo mondo per noi, come, nella più densa e ispirata delle *Operette morali*, spiega appunto la Natura al malcapitato Islandese. Convinciti – ripete due volte Lucrezio al suo destinatario, cioè a tutti i proseliti che vuole conquistare – «che il mondo (*natura mundi*) non è stato fatto per noi da una volontà divina: talmente è colmo di inconvenienti (*tanta stat praedita culpa*)» (II,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

180-181 = V, 198-199). L'implicazione evidente è che, se una volontà divina lo avesse creato, il mondo sarebbe confortevole per noi, mentre invece non lo è affatto: è colmo di «colpe» nei nostri confronti. Qui traspare un bisogno sottile, e con la forza della ragione serenamente accantonato, di *provvidenza*. Un bisogno che non deve avere come consolatoria risorsa le favole, ma la serenità del saggio: la sua capacità di rendersi felice, dissipando il dolore e cercando nell'amicizia degli altri esseri umani, senza distinzione di sesso o di status, il fondamento stesso della felicità. In punto di morte Epicuro così scriveva ad Idomeneo e agli altri amici: «In questo giorno beato, che è insieme l'ultimo della mia vita, vi scrivo queste righe. I dolori derivanti dalla stranguria e dalla dissenteria non mi hanno lasciato neanche per un attimo né mai hanno sminuito la loro intensità. Ma a tutti questi mali resiste la mia anima, lieta nel ricordo dei nostri colloqui del passato. Datti cura, te lo raccomando, dei figli di Metrodoro in modo degno della generosa propensione che sin da giovinetto mostrasti verso di me e verso la filosofia». Ogni giorno della vita del saggio, anche quello della morte, è felice perché è lui che è capace, con il suo lavoro mentale, di renderlo tale.

Nessuna religione ha avuto la capacità di insegnare questo ai suoi adepti. Si vanta la forza delle religioni guardando alla loro durata nel tempo. Si trascura di ricordare che anche la saggezza laica di Epicuro, che in nulla ha bisogno degli dei, ha vissuto e continua a vivere nei millenni. Essa rivela, nei suoi seguaci moderni, al-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

trettanta vitalità che le religioni salvifiche. Ma Epicuro non offriva la salvezza in un'altra vita, insegnava anche a saperla conquistare, con la ragione, in questa.

5

Nessuna scuola filosofica, nessuna religione glielo perdonò. L'avversione contro Epicuro (e di riflesso contro i divulgatori e propugnatori del suo pensiero) fu costante e implacabile: quasi un genere filosofico-letterario. All'inizio del decimo e ultimo libro delle *Vite dei filosofi*, tutto dedicato ad Epicuro, Diogene Laerzio dà una sommaria rassegna dei calunniatori (come nell'*Apologia di Socrate* scritta da Platone tutta la prima parte è dedicata agli "antichi accusatori"). Furono fabbricate "lettere scandalose" fatte circolare sotto il nome di Epicuro, di alcune si sapeva che autore era lo stoico Diotimo (o Teotimo). Posidonio e la sua scuola si dedicarono anch'essi a questo genere di polemica bassa incentrata su dettagli privati infamanti.[38] I più scatenati erano ovviamente gli apostati. Il fratello di Metrodoro, quando questi – allievo prediletto di Epicuro – abbandonò il Maestro, scrisse un pamphlet intitolato *Delizie*, in cui sosteneva che Epicuro «era talmente dedito alla dissolutezza che vomitava due volte al giorno, e che lui stesso a stento era riuscito a sfuggire a quei notturni trattenimenti e a quella associazione di iniziati».[39]

Diogene Laerzio reagisce a questa tradizione con una memorabile pagina apologetica che incomincia con

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le parole: «La follia di questi critici è evidente. Il nostro invece ha sufficienti testimoni della sua invincibile probità di sentimenti verso tutti: la patria che lo onorò con statue di bronzo, gli amici il cui numero fu tale che ammonterebbero, nel complesso, ad intere città, tutti coloro che lo frequentarono intimamente, legati dalla catena del fascino – delle sirene si potrebbe dire – della sua dottrina, se si eccettua Metrodoro che passò alla scuola di Carneade, forse perché l'invincibile bontà del Maestro gli era di peso; l'ininterrotta continuità della sua scuola, che, mentre quasi tutte le altre si sono spente, sempre dura e l'innumerevole schiera dei discepoli che trasmettono l'uno all'altro la guida della scuola; e la gratitudine ai suoi genitori, la benefica generosità verso i fratelli, la mitezza verso gli schiavi, come risulta evidente anche dal suo testamento e dal fatto che essi prendevano parte al suo insegnamento, di cui il più celebre fu Mis, cui abbiamo prima accennato [è infatti ricordato in X, 3]; e in generale la sua filantropia che dispiegava verso tutto il genere umano».[40]

L'elogio continua con altri dettagli, dopo di che Diogene offre una nutrita antologia di scritti del Maestro, che occupa gran parte del libro, a riprova della fondatezza di quegli elogi. È parso importante rilevare che quella pagina Diogene deve averla tratta da scrittori venuti ben prima di lui. Si è osservato infatti che, al tempo in cui viveva Diogene (II d.C.), la successione di scolarchi al vertice della scuola che un tempo aveva sede nel "Giardino" di Epicuro si era interrotta da un pezzo. In verità, per rispondere alla importante domanda "come la pen-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sava Diogene", importante appare proprio il fatto che egli abbia assunto quella pagina come parte del suo scritto facendone il perno di tutta la lunga e circostanziata esposizione e presupposto della silloge dei testi.

Silloge per noi preziosa, che ci ha salvato, integri, tre brevi scritti, nel naufragio degli oltre trecento rotoli librari che Diogene ricorda, con ammirazione per il prolifico scrittore, quando dà una breve scelta dei titoli principali delle opere di Epicuro. Il naufragio di questa imponente raccolta non può essere disgiunto dalla ostilità di cui quel pensiero fu bersaglio costante. È evidente che, soprattutto grazie al cristianesimo, la linea di pensiero greco risultata vincente (perché in un modo o nell'altro assorbita nel pensiero cristiano) è quella di Platone e di Aristotele: il che ha contribuito a "condannare" alla perdita tutto il resto.

A prima vista può sorprendere l'accanimento cristiano contro Epicuro ed i suoi seguaci: la "teologia" epicurea infatti non può non risultare demolitrice dell'Olimpo pagano. Ma quell'Olimpo era da tempo vuoto quando i Padri latini del quarto secolo sferzavano Epicuro e Lucrezio tacciandoli di "follia", sinonimo per loro di ateismo («la religione viene messa sotto i piedi se prestiamo fede ad Epicuro» scrive Lattanzio).[41] Contro ogni concezione non confessionale della divinità essi brandivano quel termine. Quando questi guerrieri della nuova fede imperversavano – nei loro scritti – contro il breviario epicureo di Lucrezio (che pure incontrerà il favore di un Isidoro di Siviglia), apparivano ormai intollerabili, anche per i cristiani, formu-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lazioni come quella di Epicuro a Meneceo: «Empio non è colui che nega gli dei del volgo; ma colui che applica agli dei le credenze del volgo».[42] Eppure per molto tempo epicurei e cristiani erano stati trattati alla stessa stregua, e rifiutati entrambi. Nella seconda metà del II secolo d.C. Luciano di Samosata racconta di un figuro di nome Alessandro, venditore di oracoli, il quale, prima di smerciare i suoi «misteri», era solito proclamare: «Se c'è qualche ateo o cristiano o epicureo che sta qui a spiare i nostri riti, mandatelo subito via». Lui gridava: «Fuori i cristiani !», e la folla: «Fuori gli epicurei!». E soltanto quando la duplice violenza era stata compiuta il rito incominciava.[43]

Erano ancora di là da venire i tempi in cui un vero commercio "sacro" si sarebbe sviluppato intorno ai santuari cristiani, nel fiorire di quello che molti secoli dopo Pierre Gassendi avrebbe definito "l'elemento servile" delle religioni. Gassendi (1592-1655), allievo e critico di Cartesio, restauratore degli studi epicurei in età moderna, professore di matematica al Collège de France, sosteneva, nel suo trattato *De vita et moribus Epicuri* (1649), che quella che Epicuro aveva insegnato era una religione singolarmente pura. Egli distingueva infatti nelle religioni tra elementi servili, lo scambio cioè di favori tra uomini e divinità, ed elementi filiali, quelli riguardanti la pura devozione.[44] Orbene – egli diceva –, la religione di Epicuro a taluno può apparire "manchevole" appunto perché totalmente priva di elementi servili.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Un mestiere pericoloso

In una conferenza tenuta a Praga nel 1935, Edmund Husserl formulò questa diagnosi: «I conservatori e i filosofi stanno combattendo gli uni contro gli altri, ed è certo che il combattimento si svolgerà nella sfera del potere politico». Volgendo uno sguardo all'indietro egli soggiunse: «Già dagli inizi della filosofia incomincia la persecuzione. Gli uomini che consacrano la loro vita alle idee sono messi al bando della società». E con uno scatto di ottimismo, che oggi potrebbe apparire anacronistico o comunque poco collimante con la realtà, concludeva: «Ciononostante, le idee sono più forti di ogni altra potenza empirica». L'anno successivo Husserl venne privato dal regime nazista della qualifica di professore.

Nel mondo antico questa tensione tra filosofi e potere politico appare essere stata particolarmente acuta. Per una ragione o per l'altra, i personaggi di cui abbiamo sin qui raccontato le vicende hanno vissuto tale esperienza: o direttamente, nel corso della loro vita, che non fu esente da pericoli, o perché le idee che essi avevano professato furono oggetto di allarmato rifiuto o di una vera e propria demonizzazione. Quando poi il cristianesimo divenne religione dominante,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

avendo attirato a sé l'animo e la mente delle classi dirigenti del mondo ellenistico-romano, la situazione peggiorò ulteriormente.

Meriterebbe una approfondita riflessione (che qui non faremo) questo problema: perché quel tipo di religione conquistò i ceti elevati e li convinse che, convertiti, avrebbero meglio assolto al loro ruolo direttivo? La risposta sta forse nella capacità che il cristianesimo dimostrò di avere, di aderire all'ordine esistente, sia sociale che politico, senza però smarrire una sua autonoma struttura organizzativa oltre che dottrinale: una sorta di Stato nello Stato che, al disfarsi in Occidente dell'impero romano, dimostrò di avere tutta la necessaria vitalità per sopravvivergli. Sta di fatto che nel secolo circa che intercorre tra l'editto di tolleranza di Costantino e la proclamazione, da parte di Teodosio, del cristianesimo come religione ufficiale dello Stato, cambia il mondo e muore la mentalità che potremmo definire "antica".

Il pensiero filosofico non cristiano fu allora esposto ad un pericolo estremo: quello di venir cancellato per effetto di una drastica "rivoluzione culturale". Le cose non andarono così perché, nel suo lungo cammino verso l'egemonia, il cristianesimo stesso aveva assorbito non trascurabili elementi di pensiero greco, tanto da cominciare a dividersi e a dilaniarsi in "eresie" proprio per effetto degli elementi filosofici che aveva assorbito in sé. Il passaggio però non fu indolore.

Alessandria ebbe allora un ruolo quasi emblematico. Era la città di Atanasio, il grande campione dell'orto-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dossia, che a partire dal primo concilio ecumenico, svoltosi a Nicea (non lontano dalla nuova capitale) ancora sotto Costantino (325 d.C.), aveva tra alti e bassi prevalso contro l'arianesimo. Primo atto di una battaglia sulla "Trinità", che comportava, a ben guardare, uno scontro tra teologica dedizione ad una "verità" incomprensibile ed incoercibile impulso razionale di matrice filosofica. Atanasio, morto nel 373, fu tra i primi vescovi ad essere oggetto di culto, pur non essendo classificabile nella categoria dei martiri. Alessandria aveva, per il prestigio dei suoi vescovi, conquistato un ruolo che si traduceva, anche, in una sorta di indipendenza politico-istituzionale e dottrinale. Alla fine del IV secolo e all'inizio del V si succedettero, su quel trono patriarcale, figure egemoniche ed inquietanti: il vescovo Teofilo, salito al potere nel 391 d.C., e suo nipote Cirillo, il quale regnò molto a lungo, dal 412 al 444.

Il "regno" di questi due uomini, le distruzioni e le morti che essi direttamente o indirettamente provocarono, sono da sempre argomento di divisione tra cultura laica e cultura clericale. Edward Gibbon, che scriveva la sua *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* pochi anni prima della Rivoluzione francese, ha così caratterizzato, bollandolo per sempre, il vescovo Teofilo: «La cattedra arcivescovile di Alessandria era allora occupata da Teofilo, eterno nemico della pace e della virtù, uomo audace e cattivo, le mani del quale furono alternativamente macchiate dal sangue e dall'oro».[1] Già con il "governo" di Teofilo si manifesta un fenomeno destinato ad avere un grande futuro: che po-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tremmo chiamare provocazione allusiva. Intendiamo, con questa formula, un gesto dell'autorità che, consapevolmente o inconsapevolmente compiuto (ma l'inconsapevolezza è assai difficile da sostenere), si lascia interpretare come un incitamento da parte della massa fanatica, e si risolve, così, in un moltiplicatore di violenza. A suo modo è un meccanismo perfetto, grazie alla divisione di ruoli, che consente all'autorità di restare formalmente estranea rispetto alla responsabilità diretta delle peggiori violenze. Questo appunto accadde sotto Teofilo, e si ripeté sotto Cirillo.

Diamo ancora la parola a Gibbon: «Gli onori resi [da una parte della popolazione alessandrina] a Serapide eccitarono la sua [di Teofilo] pia indignazione; e i suoi oltraggi ad un'antica cappella di Bacco persuasero i pagani che egli meditava un'impresa più importante e pericolosa». Il culto di Serapide era ancora molto vitale ad Alessandria, nonostante la forte e agguerrita presenza cristiana. La città era allora davvero una metropoli dalle molte anime: e quella "pagana" non era affatto debellata, anche se minoritaria. Teofilo diede il segnale, le orde dei suoi seguaci fanatici fecero il resto. Non racconteremo le fasi dell'assedio, diremo soltanto che la distruzione sistematica del tempio, fino alle fondamenta, coinvolse anche la preziosa e antica biblioteca del Serapeo, quella "biblioteca figlia" la cui nascita era dovuta a Tolomeo Filadelfo (III a.C.). «Circa vent'anni dopo – commenta Gibbon – la vista degli scaffali vuoti eccitava il rimpianto e lo sdegno di ogni spettatore che non avesse la mente totalmente ottene-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

brata da pregiudizi religiosi». E cita le parole molto imbarazzate del cristianissimo Orosio, un iberico scolaro di Agostino, che suonano all'incirca così: «Quegli scaffali, li ho visti io coi miei occhi: distrutti da uomini nostri, al tempo nostro».[2] Gibbon commenta che Orosio, «sebbene bigotto, qui sembra che provi rossore per il misfatto».

Due decenni più tardi, sotto Cirillo, la dinamica fu analoga. In un caso come nell'altro, il potere civile venne a trovarsi in contrasto con quello dei vescovi. Né il ricorso al potere centrale, al lontano imperatore che risiedeva sul Bosforo, servì a molto. Teodosio il grande era stato in piena sintonia con Teofilo. Ed ora nessuno a Bisanzio – dove Pulcheria dirigeva i passi di un Teodosio II ancora infante – avrebbe osato mettersi contro il potente Cirillo. «Il suo titolo di *santo* è un segno che le sue opinioni e la sua fazione riuscirono alla fine a prevalere», commenta Gibbon,[3] il quale ricorda anche alcuni degli *exploits* che si narravano sul conto di questo "santo" prelato, inventore del dogma secondo cui Maria è «madre di Dio» (*Theotókos*).

Cirillo pregava e digiunava nel deserto, «ma i suoi pensieri» (come si esprime Isidoro di Pelusio in una lettera) «erano sempre fissi sul mondo». Non raro esempio di eremita mondano, Cirillo aveva anche scritto molto: pensando alle moderne edizioni che racchiudono le sue opere, collocate nelle moderne biblioteche che tutti visitiamo con trepidazione e con diletto, Gibbon parla di «sette prolissi volumi *in folio* dormienti in pace a fianco dei loro rivali». Né si priva del piacere di ricordare

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che Ellies Dupin, il dotto e sfortunato autore, alla fine del Seicento, della *Bibliothèque ecclésiastique*, sospettato (non a torto) di simpatie gallicane, «ci insegna a disprezzare quei volumi, sebbene ne parli con rispetto».

Orbene Cirillo, diversamente da suo zio, aveva trovato sulla sua strada un ostacolo: il prefetto dell'Egitto, Oreste, uno dei maggiori funzionari imperiali. Oreste non intendeva il suo ruolo come quello di un volgare capoparte, e distribuiva equamente le sue simpatie verso tutti i sudditi. Un primo attrito si produsse quando Cirillo volle cacciare gli Ebrei, prendendo a perseguitare la loro antica comunità, stabilitasi ad Alessandria sin dalle origini della città. La distruzione delle sinagoghe fu il preludio della espulsione. Il prefetto dell'Egitto non poteva assistere inerte a questa ondata di violenze: ma le sue rimostranze presso il governo centrale non trovavano ascolto, tale era la soggezione che Cirillo esercitava sulla corte.

Cirillo aveva a disposizione una truppa di volontari pronti a tutto: erano i «parabolani», una sorta di confraternita di infermieri, che si era costituita al tempo della pestilenza scoppiata sotto l'imperatore Gallieno. A questi si aggiungeva un'altra "truppa": i monaci fanatici giunti ad Alessandria, su sollecitazione del vescovo, dal deserto della Nitria. Costoro un giorno aggredirono, a scopo di intimidazione, Oreste. Dinanzi alle «bestie feroci del deserto» (così Gibbon definisce quei monaci) persino le guardie si diedero alla fuga, e Oreste rischiò di rimanere stecchito sul selciato, coperto di sangue. Salvato dai suoi cittadini, Oreste fece punire esemplar-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mente il capo dei monaci-squadristi, di nome Ammonio. Ammonio morì sotto le frustate, ma Cirillo lo innalzò alla gloria degli altari col nome di Taumasio.

Era la guerra aperta. Il secondo, ancora più grave conflitto, ebbe come pretesto e come vittima una donna, molto legata ad Oreste ed insigne nella sua città per dottrina e prestigio: Ipazia di Alessandria.

Ipazia era la figlia di Teone, matematico e filosofo, e di suo padre e del suo insegnamento era l'erede. Le fonti che ci parlano di lei, neoplatoniche o cristiane che siano, non manifestano che ammirazione per questa donna straordinaria: per la sua dottrina, per il suo stile di vita austero e per la sua rinomata bellezza. Ad Alessandria era divenuta una "autorità", e come tale Oreste la frequentava per ottenerne il consiglio. Ipazia è divenuta una figura leggendaria, ed anche un simbolo: ma il nucleo della tradizione che la riguarda è indiscutibile. La testimonianza di un suo allievo, che poi divenne, forse tradendo il suo insegnamento, vescovo cristiano di Tolemaide, Sinesio di Cirene, poeta e oratore, appare decisiva: è la voce ammirata e devota di un uomo che ha compiuto una scelta ben diversa e che appare proprio perciò quanto mai degno di ascolto. Cirillo non poteva tollerare questo cenacolo scientifico neoplatonico. Il suo progetto di "conquista" della città gli appariva come intralciato, disturbato, da questa altra voce, da questo diverso, e vivo, centro spirituale. Rinfocolare la lotta antipagana, creando un bersaglio polemico, serviva proprio a tal fine. Anche in questo caso si trattava di alludere, additare il bersaglio; altri

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

avrebbero operato: «A ciascuno il suo!». Gli effetti di un così abile modo di procedere si vedono ancora dopo secoli. L'*Enciclopedia italiana*, in pieno XX secolo, si esprime così: «Fin dal principio [Cirillo] si distinse per il suo zelo contro i novaziani e i giudei, che, causa frequente di disordini, fece cacciare in una sommossa popolare dalla città; per il che dovette sostenere a lungo l'inimicizia di Oreste, prefetto augustale. A torto egli venne accusato di avere ordinato l'uccisione di Ipazia; ma non è improbabile che i promotori della sommossa in cui ella perì abbiano creduto di fare cosa a lui gradita».[4] È all'incirca quello che Cirillo avrebbe desiderato si dicesse.

L'occulto incitamento ad agire consistette nel lasciare intendere che Ipazia, col suo prestigio presso Oreste, costituisse l'unico impedimento alla riconciliazione tra il vescovo e il prefetto. Di lì il passo successivo era breve: eliminare quell'ostacolo. Non mancavano certo, e Cirillo ben lo sapeva, fanatici protesi all'azione, zelanti interpreti di una volontà che non altro desiderava che essere interpretata e tradotta in pratica.

Alla porta dell'accademia dove Ipazia insegnava si affollavano scolari e curiosi, ma Ipazia, avvolta nel mantello dei filosofi – una sorta di «divisa» che fu già propria delle allieve dirette di Platone – attraversava impavida la città, inquietante e turbolenta, per insegnare in pubblico il pensiero dei filosofi greci: non solo Platone, né solo Euclide o Tolomeo, ma anche ogni altra dottrina filosofica greca. Racconta Damascio – il qua-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le visse un secolo più tardi e fece a tempo a subire la persecuzione antifilosofica di Giustiniano – che Ipazia «con indosso il mantello filosofico faceva le sue uscite nella città e spiegava pubblicamente, a chiunque voleva ascoltarla, Platone o Aristotele o le opere di qualsiasi altro filosofo».[5] Fu durante una di queste sortite che la aggredirono. In un giorno di «Quaresima» dell'anno 415, i monaci della Nitria, guidati da un lettore di nome Pietro, si appostarono lungo il percorso che consuetamente compiva la carrozza di Ipazia. La assaltarono mentre faceva ritorno a casa. «Tiratala giù dal carro – narra una fonte ecclesiastica contemporanea – la trascinarono fino alla chiesa che prendeva il nome da Cesario. Qui la denudarono e la massacrarono a colpi di tegole, quindi la tagliarono a pezzi e ne bruciarono i miserabili resti».[6] Damascio aggiunge che le avevano cavato gli occhi dalle orbite mentre era ancora viva. La scena è quella di un sacrificio umano compiuto per il dio dei Cristiani in una sua chiesa.

Il crimine – commenta Socrate Scolastico – «recò infamia sia a Cirillo che alla chiesa di Alessandria». Si coglie bene, grazie a queste parole, che lo storico ecclesiastico non nutre particolare simpatia per il feroce vescovo, ma non osa coinvolgerlo direttamente e personalmente come mandante.[7] Torneremo su questo passo. Damascio, invece, nell'ampio resoconto che dedica ad Ipazia nella *Vita di Isidoro*, è esplicito sulle colpe di Cirillo: «Cirillo si rose a tal punto nell'animo che tramò l'uccisione di lei in modo che avvenisse al più presto».[8] Per Damascio non vi è dubbio che fu lui, de-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

finito «capo della setta opposta», a dare l'ordine dell'assassinio. Per il moderno critico è imbarazzante dover scegliere tra una fonte coeva ma reticente ed una fonte molto esplicita, certo molto critica, ma successiva di oltre un secolo ai fatti narrati.

È dovuto forse ad un favorevole capriccio della sorte, o piuttosto alla spregiudicata curiosità intellettuale del Patriarca Fozio, il fatto che ci sia in piccola parte conservato un terzo racconto di quella tragica vicenda. Si tratta di un estratto dalla *Storia ecclesiastica* dell'ariano Filostorgio, nato circa il 368 d.C. e dunque contemporaneo dei fatti narrati (e forse addirittura testimone diretto, ad Alessandria, di quell'eccidio). L'opera di Filostorgio, in quanto ariano, fu perseguitata, e questo favorì la sua scomparsa. Ma Fozio, nel IX secolo, ne rintracciò un esemplare e lo fece oggetto, pur prendendone teologiche e prudenziali distanze, delle letture collettive da lui regolarmente condotte (anche dopo la assunzione del Patriarcato) coi suoi allievi: letture di cui egli dà conto in modo alquanto caotico nella cosiddetta *Biblioteca*. Fozio ebbe un così profondo interesse per Filostorgio da lasciare non solo una sintesi della *Storia ecclesiastica* di lui nella *Biblioteca* (capitolo 40), ma anche una massa enorme di estratti: i quali si sono salvati in alcuni manoscritti, recanti tuttora l'interessante intitolazione «Dalle lezioni di Fozio», o meglio «Dalla viva voce di Fozio».[9] Uno di questi estratti è tutto dedicato ad Ipazia. È merito dunque di Fozio aver trascelto quel passo. Orbene Filostorgio, il quale ebbe anche interessi scientifici, sembra che abbia

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ascoltato direttamente l'insegnamento di Ipazia e di Teone. Colpisce infatti la precisione con cui afferma che la figlia era divenuta, in campo astronomico, «molto più brava del padre».[10] Qui Fozio abbrevia la sua fonte, e riassume tutto il resto con una semplice frase: «L'empio[11] a questo punto dice che, al tempo del regno di Teodosio II, quella donna fu fatta a pezzi dai sostenitori della consustanzialità».

Oggi questo modo di parlare ci fa sorridere, ma ai fini della comprensione di questa storia può risultare prezioso. Qui infatti Fozio, mentre parafrasa la sua fonte, ne riprende anche le parole più importanti. Di sicuro è Filostorgio che deve aver scritto «i sostenitori della consustanzialità», intendendo riferirsi, in tono sprezzante, agli "ortodossi" atanasiani, ormai vincitori e "padroni" incontrastati dell'ortodossia.[12] Come sappiamo, Atanasio, ad Alessandria, era, come ferreo assertore della «consustanzialità», un personaggio simbolo: dire perciò, in riferimento a quell'assassinio commesso appunto ad Alessandria dai seguaci di Cirillo, che lo avevano commesso «i sostenitori della consustanzialità» era particolarmente sferzante. Ovvio che Fozio, se parlasse in proprio, non si esprimerebbe così, ma, appunto, sta riferendo quanto legge in Filostorgio, segnalando al più con l'epiteto «l'empio» la propria presa di distanze. È importante però che ci dia quella esatta informazione: per Filostorgio, dunque, l'assassinio non era opera di una amorfa folla fanatica, era opera di quel clero che, ad Alessandria in modo particolare, spadroneggiava. L'espressione «i sostenitori della con-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sustanzialità» non può riferirsi a generici assassini invasati, ma colpisce la gerarchia, quella gerarchia atanasiana (e perciò da Filostorgio detestata) che ad Alessandria aveva il suo epicentro ed il suo punto di forza. Filostorgio intende dunque denunziare non già un doloroso episodio di fanatismo, ma un crimine dei suoi avversari e persecutori. Quanto pregnante ed intenzionale sia il suo modo di parlare si comprende raffrontando le sue parole con quelle del lessicografo Suida, il quale, narrando di Ipazia, dice che «fu fatta a pezzi *dagli Alessandrini*», e precisa che solo *secondo alcuni* l'istigatore era stato Cirillo. Tra questi «alcuni» c'era Filostorgio, testimone diretto di quella vicenda.

Socrate Scolastico è più sottile. Non dice che Cirillo istigò al delitto, dice che a lui «venne biasimo» a causa di quell'efferato episodio. E spiega così: «perché stragi, battaglie e simili sono estranee a coloro che si ispirano a Cristo».[13] Parole dosate e ambigue, tanto più da apprezzarsi se si considera l'autorità dottrinale, per la dommatica cattolica, di Cirillo, l'inventore della *Theotókos*.

Le parole di Socrate possono in verità significare due cose: che Cirillo non seppe essere un buon pastore visto che sotto il suo governo ci fu continua violenza (e probabilmente Socrate vorrebbe dir questo), ma possono anche significare (in senso benevolo) che, visto il prodursi di tante violenze al tempo in cui Cirillo era vescovo, tutto questo non poté che riverberarsi negativamente anche su di lui (incolpevole).

Molto più esplicito il cronista antiocheno Giovanni Malala, il quale scrive al tempo di Giustiniano. Il suo "lo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

calpatriottismo" antiocheno è forse provocato dal favore che Teodosio II manifestò verso Alessandria: favore documentato, secondo Giovanni, anche dalla costruzione della «grande chiesa di Alessandria, tuttora detta *di Teodosio*». Teodosio – così si esprime nella consueta semplicità il cronista – «amava Cirillo». E la prova della subalternità dell'imperatore (cioè della sua occhiuta tutrice, Pulcheria) verso il potente vescovo tutore dell'ortodossia è per lui la seguente: «In quella occasione gli Alessandrini, *autorizzati ad agire dal vescovo*, di propria mano gettarono ad ardere nel fuoco Ipazia, la celebre filosofa della quale si tramandano grandi cose».[14]

Sembra chiaro che Malala stabilisce un nesso – ma non chiarisce quale – tra l'affetto di Pulcheria (e Teodosio II) per Cirillo e la liquidazione di Ipazia. La spiegazione di questo nesso la ricaviamo da Damascio: ci fu un tentativo di inchiesta, evidentemente su iniziativa del prefetto Oreste, ma l'inchiesta fu insabbiata. Anche in questo caso ci restano frammenti di informazione: non solo perché anche Damascio, oltre Filostorgio, ci è noto dagli estratti che ne fecero Suida e, ancora una volta, Fozio (altrimenti la *Vita di Isidoro*, dove tanto si parla di Ipazia non l'avremmo affatto), ma soprattutto perché la fonte giuntaci integra, cioè il prudente Socrate Scolastico, di questa inchiesta non parla affatto, o forse la adombra ancora una volta dietro la criptica espressione che abbiamo prima ricordato.

Sono poche parole di Damascio, salvate da Suida, ad illuminarci. Scrisse Damascio: «Questo crimine portò vergogna alla città [è la stessa espressione di So-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

crate!], e l'imperatore si sarebbe indignato per l'accaduto se Edesio non si fosse lasciato corrompere».[15] Parole tanto ellittiche che hanno indotto taluno a pensare – ma è ipotesi oziosa – ad una lacuna.[16] La spiegazione possibile è solo una: Oreste chiese un'inchiesta; Costantinopoli non poté non concederla, e mandò ad Alessandria un tale Edesio, il quale non fece nulla perché si lasciò corrompere, evidentemente da quella medesima autorità (il vescovo) che aveva avallato, e forse auspicato, l'assassinio.

A Damascio la vita andò meglio. Quando era ormai vecchio e viveva e operava ad Atene con gli altri neoplatonici, Giustiniano chiuse la scuola platonica (529 d.C.) e cacciò lui e gli altri. Essi fuggirono in Persia presso Chosroe I, il quale era curioso di filosofia ed ottenne, per Damascio, il diritto a rientrare nel territorio dell'impero e la garanzia di liberamente professare il platonismo (531). Questo diritto fu addirittura sancito nel trattato di pace tra Giustiniano e Chosroe. È degno di nota come, al crepuscolo ormai del pensiero greco, la libertà di filosofare venisse garantita ai Greci, contro il loro cristianissimo imperatore, dall'ultimo grande sovrano persiano, della dinastia dei Sassanidi.

I percorsi della libertà sono i più vari, e lo Spirito non spira dove vuole ma dove può. Certo per Giustiniano quella fu una gran concessione se si pensa che, sotto di lui, libri e opere d'arte dei Greci venivano, per fanatica adesione al cristianesimo, bruciati e fatti a pezzi e gettati nel Cinegio «come condannati a morte».[17]

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Tra il fare a pezzi una statua (o un libro) o, invece, una persona intercorre pur sempre una differenza capitale. La sorte di Ipazia purtroppo non rimase isolata. Non seguiremo lo sviluppo della travagliata storia del pensiero, ma trarremo, dalle fonti, due piccoli frammenti. Essi riguardano due figure in certo senso opposte, di età moderna: l'imprudente Pietro Ramo ed il prudentissimo Cartesio.

Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), aveva sfidato l'università di Parigi, ne aveva combattuto sin dai suoi esordi l'aristotelismo dominante, aveva insegnato in terra protestante ottenendone asilo, era considerato a tutti gli effetti «ugonotto»: nella notte di San Bartolomeo (27 agosto 1572) fu scovato dai sicari cattolici e massacrato. Dopo averlo ucciso lo sventrarono e gli estrassero il cuore per portarlo in giro come un trofeo.

Cartesio invece era uomo accorto e saggio. Anche sull'opportunità di un viaggio rifletteva e ponderava. Aveva lungamente riluttato, quasi per un intero anno, da febbraio a settembre, di fronte all'idea di accettare l'invito di Cristina di Svezia e di trapiantarsi in quel paese freddissimo, a Stoccolma, per insegnare alla sovrana, allora ancora protestante, i principi della sua filosofia. Alla fine partì, il 1° settembre del 1649. Egli non sapeva che mentre veleggiava verso la Svezia un altro uomo era partito, da Roma, il padre gesuita Viogué, col fermo proposito di convertire la regina.

Per secoli la morte di Cartesio, avvenuta a Stoccolma l'11 febbraio del 1650, è stata attribuita ad una pol-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

monite, causata dal gran freddo dell'inverno svedese. E proprio Viogué aveva dato l'estrema benedizione al filosofo che moriva dentro i locali della legazione francese. In un rapido susseguirsi di eventi, appena pochi mesi più tardi, Cristina dichiarò di voler abdicare, e nell'agosto informò il gesuita Antonio Macedo, inviandolo a Roma, di volersi fare cattolica. Pochi avevano dato peso all'epigrafe fatta porre già in maggio dall'amico Pierre Chanut sulla tomba di Cartesio: «Espiò gli attacchi dei suoi rivali con la purezza della sua vita». Il documento rivelatore è apparso più di tre secoli dopo. Nel 1980 lo storico e medico tedesco Eike Pies ha scoperto a Leida, nell'archivio dei manoscritti occidentali della Rijksuniversiteit, una lettera segreta indirizzata ad un suo avo.[18] L'aveva scritta, poche ore dopo la morte di Cartesio, l'olandese Johann van Wullen, medico personale di Cristina, al suo collega Willem Pies. E l'aveva scritta con grande astuzia, celando, dietro informazioni oziose e previa una apparente adesione alla tesi ufficiale della polmonite, la notizia che voleva giungesse almeno nella "libera" Olanda: Cartesio era stato avvelenato. Viogué, possiamo aggiungere, aveva compiuto il suo lavoro.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Note

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Abbreviazioni

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Accademia Prussiana, Berlin 1882-1909.

D.-K. = Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, 8ª ed. a cura di W. Kranz, I-III, Berlin 1956.

D. L. = Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*.

Gigon = O. Gigon, *Aristotelis opera* III: *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin-New York 1987.

HG = *Historia Graeca*.

PE = *Praeparatio Evangelica*.

QN = *Quaestiones Naturales*.

Rose = *Aristotelis fragmenta*, ed. V. Rose, Leipzig 1886.

VH = *Varia historia*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Socrate ovvero l'infallibilità della maggioranza

[1] D. L. II, 21.
[2] D. L. II, 21.
[3] Aristofane, *Nuvole*, 1494-1504.
[4] Platone, *Simposio* 174A-B.
[5] *Simposio* 174D.
[6] *Simposio* 212C-D.
[7] *Simposio* 212E.
[8] *Simposio* 223D.
[9] Tucidide VI, 15.
[10] Antifonte fr. 67 Blass.
[11] Lisia fr. 30 Gernet-Bizos.
[12] *Simposio* 219B-D. Colpisce in questo contesto il cenno di Alcibiade al giudizio della "moltitudine sciocca" sui suoi rapporti con Socrate (218D).
[13] VI, 60, 1.
[14] Senofonte, *HG* I, 7, 7.
[15] I, 7, 8.
[16] *HG* I, 7, 11.
[17] I, 7, 12.
[18] I, 7, 14.
[19] *HG* I, 7, 15.
[20] *HG* I, 7, 34.
[21] Senofonte, *Memorabili* I, 2, 40. Il fine di Senofonte è di mostrare che *altri*, non Socrate, era stato maestro di politica di Alcibiade.
[22] τὸ πᾶν πλῆθος κρατοῦν è la parola δημοκρατία scomposta nelle sue parti.
[23] Ecco un caso concreto di teorizzazione della «volonté générale» molto *avant la lettre*.
[24] *HG* I, 7, 12.
[25] I, 7, 15.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

[26] Nel 411 la flotta, intatta, da Samo, aveva pilotato la riscossa.
[27] Platone, *Settima lettera* 324D.
[28] *Settima lettera* 324E.
[29] *Apologia* 32DE.
[30] *Mem.* I, 2, 33-38.
[31] Platone, *Apologia* 20E-21A.
[32] *Settima lettera* 325C.

L'esule: vita randagia del cavaliere Senofonte

[1] D. L. II, 22-23.
[2] *HG* II, 4, 8-10.
[3] *HG* II, 4, 24.
[4] *HG* II, 4, 26.
[5] *HG* II, 4, 6.
[6] *HG* II, 4, 41.
[7] *HG* II, 4, 43.
[8] *Costituzione degli Ateniesi*, 40, 4.
[9] *Anabasi* III, 1, 4.
[10] III, 1, 7.
[11] V, 3, 7.
[12] VII, 7, 57.
[13] I, 10, 2-3.
[14] II, 1, 12-13.
[15] E quanto ai *Memorabili*, essi circolarono come mera registrazione di conversazioni che Socrate aveva avuto o che Senofonte pretendeva che il maestro avesse avuto, al pari dei dialoghi socratici di altri frequentatori del maestro, quali Simone e Critone. Dunque più come "opera" di Socrate che dei trascrittori del suo pensiero. Diogene Laerzio, nelle *Vite dei filosofi* (II, 48), intese anche lui così.
[16] *Anabasi* V, 3, 7-13.
[17] Gellio XIV, 3; Ateneo 505A.
[18] Platone *Leggi* 694C-D.
[19] *Mem.* I, 1, 11.
[20] *Anabasi* II, 6, 21-29.

Platone e la riforma della politica

[1] D. L. II, 22.
[2] D. L. III, 3.
[3] Ateneo 496B.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

[4] Crizia fr. 25 D.-K.
[5] D. L. III, 6.
[6] D. L. III, 7.
[7] Platone, *Crizia* 108B.
[8] D. L. III, 5; Eliano, *VH* II, 30.
[9] D. L. II, 48.
[10] D. L. III, 6.
[11] *Mem.* I, 2, 29-30.
[12] *Teeteto* 147D.
[13] 147D.
[14] 148B.
[15] 201D-E.
[16] 203A.
[17] *Settima lettera* 326B.
[18] 326A-B.
[19] 326D.
[20] 327A.
[21] 327B.
[22] D. L. III, 18.
[23] Plutarco, *Dione* 5; D. L. III, 19.
[24] D. L. II, 20.
[25] *Settima lettera* 327E-328A [con libera parafrasi della *oratio obliqua*].
[26] 328B.
[27] 328C.
[28] 328E.
[29] 329A.
[30] *Leggi* VII, 803B.
[31] *Settima lettera* 329D.
[32] 330A.
[33] 350C-D.
[34] 330D.
[35] 341B-C-D.
[36] 334C-D.
[37] 334D.
[38] *Ottava lettera* 354B.
[39] *Leggi* XII 942D.
[40] Seneca, *De ira* 3, 15, 4.

Aristotele uno e due

[1] D. L. V, 2.
[2] Eliano, *VH* III, 19.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

[3] D. L. IV, 6.

[4] I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, p. 470.

[5] *Oratori attici*, ed. Müller, fr. 2.

[6] Ne restano frammenti nel codice *Monacense greco* 222 e nelle *Questioni ad Anfilochio* 137-147.

[7] Didimo, *In Demosthenem*, col. 5, ll. 53-55.

[8] Demostene X, 32.

[9] Plut. *Dem.*, 20, 4-5.

[10] *CAG* IV, 3-5.

[11] *Historiae* II, 28, 2.

[12] Giovanni Malala, *Cronaca* [anno 562], p. 491, Bonn.

[13] Eusebio, *PE* XV, 15 (p. 793).

[14] Didimo, *In Demosthenem*, col. 6, ll. 22-38; D. L. V, 7; Ateneo XV, 696C.

[15] Fr. 668 Rose.

[16] D. L. IV, 8-9.

[17] D. L. IV, 7.

[18] D. L. IV, 14.

[19] I, 4; II, 23; IV, 36; VIII, 11, 32-33; XVIII, 235 ecc.

[20] D. L. V, 12: ἐπίτροπον εἶναι πάντων καὶ διὰ παντός.

[21] Gellio XX, 5.

[22] Porfirio, *Vita Plotini* 24.

[23] Strabone XIII, p. 608.

[24] Plut., *Sull.* 26.

[25] Posidonio fr. 36, 53 Jacoby (Ateneo, V 214D-E).

[26] *Nat. Hist.* VIII, 44.

[27] *CAG* VII, 506, 11.

[28] D. L. V, 5.

[29] Taziano, *Adv. Graecos*, 2, p. 2, 23 Schurtz (= *Patrologia Graeca*, VI, 808).

[30] Temistio, *Or.* 10, 130A (p. 155, 6 Dindorf).

[31] D. L. V, 5. Ma ci sono resoconti meno truci.

[32] *Or.* 7, 94A (p. 112, 13 Dindorf).

[33] *QN* VI, 23, 3.

[34] Plut., *Alex.* 55, 7.

[35] *Nat. Hist.* XXX, 53.

[36] Plut., *Alex.* 77.

[37] *Ibid.*

[38] Dione Cassio LXXVII, 7.

[39] K. Huizing, *Il mangialibri*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1996.

[40] *Uccelli* 1024 e 1046.

[41] D. Clay, *Epicurus in the Archives of Athens*, «Hesperia», Suppl. XIX, 1982, pp. 17-26.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

[42] Posidonio fr. 36, 53 Jacoby (Ateneo V, 214D).
[43] *Ibid.*
[44] Strab. XIII, 1, 54, p. 608.
[45] D. L. V, 9 (sulla base di Favorino); Origene, *Contro Celso*, I, 380; *Vita di Tolomeo*, 10 (= Düring p. 343, 45d).
[46] Eliano, *VH* III, 36.
[47] *Ep. ad. Amm.* 5.
[48] Polluce IX, 42; D. L. V, 38.
[49] D. L. V, 38.
[50] D. L. V, 51-52.
[51] XIII, 1, 54 (p. 608).
[52] D. L. V, 4.
[53] D. L. V, 62.
[54] D. L. X, 21.
[55] D. L. V, 62.
[56] Aristotele fr. 662 Rose (= T 23, 4 Gigon).
[57] Plut., *Alex.* 7 (= Düring, p. 429).

Epicuro e Lucrezio: il senso degli atomi

[1] *Notti Attiche* XX, 5.
[2] D. L. X, 2.
[3] D. L. X, 122.
[4] Plat. *Apol.* 33a.
[5] D. L. X, 10.
[6] D. L. X, 3; X, 21.
[7] D. L. X, 7.
[8] I, 136-145.
[9] III, 3-6.
[10] D. L. X, 88-89.
[11] Lucrezio II, 292.
[12] II, 238-242.
[13] II, 228.
[14] Cicerone *Q.* fr. II, 10; Cornelio, *Vita di Attico*, 12.
[15] Girolamo, *Chronicon* s. a. 94/3.
[16] Lucrezio II, 7-36.
[17] III, 995-997.
[18] III, 998.
[19] V, 1110-1114.
[20] V, 1123-1124.
[21] V, 1129-30.
[22] V, 1131-1133.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

[23] D. L. X, 124-125.
[24] Lucrezio III, 933-938.
[25] III, 950-951.
[26] II, 221-224.
[27] II, 240-242.
[28] V, 1233-1235.
[29] *Dictionnaire* [1699] ed. 1820/24, pp. 512-514 (nota F).
[30] «The Classical Quarterly» 41, 1991, 257.
[31] Lucrezio V, 153-155.
[32] V, 1172-1193.
[33] Invece Epicuro ammetteva che il sapiente «dedicasse statue» (D. L. X, 121[b]).
[34] *St. filos. occidentale*, II, Milano, 1966, p. 349.
[35] *Amores*, I, 15, 23-24.
[36] D. L. X, 27.
[37] D. L. X, 121[b].
[38] D. L. X, 3-8.
[39] D. L. X, 6.
[40] D. L. X, 9.
[41] Lattanzio, *De opificio Dei* 6, 1; *De ira Dei* 8.
[42] D. L. X, 123.
[43] Luciano, *Alexander* 38.
[44] Pierre Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, libro IV, cap. III.

Un mestiere pericoloso

[1] *History*, cap. XXVIII.
[2] VI, 15, 32.
[3] *History*, cap. XLVII.
[4] Vol. X, 1931, p. 439.
[5] *Vita di Isidoro*, 77, 6-7 ed. Zintzen.
[6] Socrate Scolastico, *Storia eccl.* VII, 15. Gibbon intende ὄστρακα come gusci di ostrica e immagina che gli assassini abbiano scarnificato il cadavere.
[7] Anche il cardinale Baronio negli *Annali ecclesiastici* (anno 415, 48) prende le distanze.
[8] *Vita di Isidoro*, 79, 24-25.
[9] Barocci 142; Marciano 337 (già di Bessarione), etc.
[10] *Storia eccl.* VIII, 9 (p. 111 ed. Bidez).
[11] Cioè Filostorgio: da Fozio così chiamato perché fosse chiaro a chiunque che il suo interesse per lo storico ariano non nasceva da simpatie filoariane.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

[12] Ortodossia che a Nicea aveva affermato il principio della *identità di sostanza* tra Padre e Figlio nella Trinità.

[13] VII, 15.

[14] *Chron.* XIV (533-36).

[15] *Vita Isid.* p. 81, 7-8 Zintzen.

[16] Ma come si possono ipotizzare lacune in un testo fatto di *estratti*, cioè in un testo nato, se si potesse così dire, lacunoso?

[17] Malala, p. 491, Bonn.

[18] L'importante studio di E. Pies, che rivela ed illustra il documento, è apparso nel 1996 (*Der Mordfall Descartes*, Brockhaus, Solingen; trad. it. *Il delitto Cartesio*, Sellerio editore, Palermo 1999).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Indici

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A cura di M. Stefania Montecalvo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Indice dei nomi antichi

Adriano, Publio Elio 79
Agatia 112
Agatone 11, 12, 13
Agesilao 56, 65, 75
Agnotemide 131
Agostino 194
Alcibiade 13-25, 27, 30, 36, 54, 56
Alessandro d'Afrodisia 97
Alessandro Magno 55, 104, 109, 110, 115, 119, 120, 122, 125-131, 134, 135
Alessi 139
Aminta 97
Ammonio 97, 111
Ammonio Taumasio 196
Anassagora 31, 80, 136, 158
Anassimene 115
Andronico di Rodi 122, 123, 134, 145-149
Anniceri di Cirene 80
Antalcida 127
Antifonte 15
Antipatro 120, 129-131, 135-138
Apellicone di Teo 115, 124, 125, 131-134, 144, 147
Apollodoro 119
Apollonio di Tiana 66
Archelao 97, 120
Aristippo 114
Aristodemo 12
Aristofane 11-13, 17, 25, 36, 131
Aristomene 78
Aristotele 41, 43, 44, 47, 57, 81, 83, 96-147, 148-152, 154, 168, 188, 198
Arpalo 135
Artaserse 44, 50, 51, 54
Artaserse III Ocho 108, 109
Assioco 15, 16
Atanasio 191, 192, 200
Atenagora 23
Ateneo di Naucrati 78
Atenione 124, 125, 132
Attalo III 133
Attico, Tito Pomponio 159
Augusto (Gaio Cesare Ottaviano) 122, 123, 147, 177,178

Boezio 122
Bruto, Marco Giunio 78

Callescro 17, 64
Callino 141
Callippo 88
Callisseno 21, 22

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Callistene 115, 126, 128, 129
Callistrato 40
Caracalla (Marco Aurelio Severo Antonino) 131
Caricle 29
Carmide 16, 38, 67, 68
Carneade 187
Cassandro 131, 138
Catilina, Lucio Sergio 171
Catullo, Gaio Valerio 178
Cesare, Gaio Giulio 48, 78
Cesario 198
Cherefonte 30
Chirisofo 54
Chirone 93
Chosroe I 112, 113, 203
Cicerone, Marco Tullio 124, 128, 149, 159, 160, 163, 172, 174
Cicerone, Quinto 163
Cirillo 192-198, 200-202
Ciro il giovane 44-46, 48, 51, 56, 59, 60
Ciro il Grande 58
Claudio (Tiberio Claudio Nerone Germanico) 94
Clearco 51, 54, 59
Cleone 104
Corisco 107, 108, 110, 142-144
Cornelio Nepote 159, 160
Costantino 191, 192
Cratero il Macedone 132
Cratippo 53
Critone 28, 210
Crizia 17, 18, 25, 28-30, 37, 38, 46, 47, 59, 62-69, 71, 92, 170

Damascio 107, 111, 112, 197, 198, 202, 203
Dario III Codomano 119, 127, 130
Demade 137
Demarato 141
Demetrio Falereo 125, 138-140, 150
Democare 105, 110, 139
Democrito 150, 156, 157, 162, 183
Demostene 81, 98, 103-105, 108-111, 115-121, 135-137
Demotimo 141
Dicearco 65
Didimo 108, 115
Diocle 57
Diogene Laerzio 64-67, 77, 137, 179, 186-188
Diogene di Enoanda 160
Diogene di Tarso 178
Dione 77, 78, 80-89
Dionigi il vecchio 77
Dionigi il giovane 82, 84-89
Dionigi d'Alicarnasso 137
Diotimo (o Teotimo) 186

Ecateo 159
Edesio 203
Ennio, Quinto 176
Epicuro 132, 135, 145, 149-189, 214 n. 33
Erasto 107, 108, 142-144
Ermarco 145, 176
Ermia 107-111, 114-116, 124, 129, 143
Ermia filosofo 111
Erodoto 55
Eschilo 25
Esiodo 150
Euclide 67, 73, 102, 197

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Eudosso 86
Eufreo di Olinto 81
Eumelo 137
Eurilo 70
Eurimedonte 136
Euripide 12, 63-65
Eutidemo 68
Eurittolemo 20, 22
Evemero 176

Falino 52, 54, 79
Favorino di Arles 79, 213 n. 45
Fedrio 152
Fedro 16, 61
Filippo 97, 98, 103, 104, 108-111, 115-119, 121, 127, 130, 135, 139
Filolao 70
Filone 139, 140
Filostorgio 199-202, 214 n. 11
Fozio 106, 199, 200, 202, 214 n. 11
Frine 117, 135

Galeno 101, 102
Gallieno 195
Gellio, Aulo 122, 145, 148, 149
Gesù 66, 152, 201
Giovanni Filopono 97, 103, 106, 107, 111-113, 121
Giovanni Malala 201, 202
Girolamo 160-163
Giuliano l'Apostata (Flavio Claudio Giuliano) 100, 128
Giustiniano (Flavio Pietro Sabbazio Giustiniano) 80, 112, 113, 198, 201, 203
Glaucone 38, 64
Grillo 57
Guglielmo di Moerbeke 96, 97, 147

Haggag ben Matar 102
Hunain ibn Ishaq 101, 148

Idomeneo 185
Ipazia 112, 196-202, 204
Iperide 135-137
Ipparco 141
Ipparino 89
Ippaso 72, 73
Isidoro (platonico) 111
Isidoro di Pelusio 194
Isidoro di Siviglia 188
Isocrate 59, 90

al-Kindi 102

Laide 117
Lattanzio 162, 188
Leone di Salamina 28, 29
Leostene 135
Licone 145
Licurgo 89, 90, 92
Lisandro 25, 39, 41
Lisia 15
Lisimaco 40, 46
Livio, Tito 163
Luciano di Samosata 20, 189
Lucrezio Caro, Tito 152-189
Lucullo, Lucio Licinio 124

al-Mamun 99-101
Maria 194
Medontis 15
Memmio, Gaio 152
Meneceo 151, 154, 168, 189

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Menone 58, 59
Mentore 108
Metrodoro 185-187
Mis 151, 187
Mitridate 123, 125
al-Mubashir 148

al-Nadim 101
Neleo 141-144, 149
Nerone, Claudio Cesare 95
Nicomaco 140, 142
Nicostrato 40

Odisseo 51, 55, 56
Olimpiade 118, 130
Olimpiodoro 107
Oloro 14
Omero 55
Oreste 195-197, 202, 203
Orosio, Paolo 194
Ovidio Nasone, Publio 177

Pausania 41
Pericle 22-24, 61, 104
Pericle il giovane 18
Pietro (monaco) 198
Pisistrato 61
Pitagora 53
Pitagora filosofo 72
Pizia 114
Platone 12, 14-16, 26-28, 30, 32, 38, 57-60, 61-95, 97-99, 102, 104, 105, 107, 109, 112, 117, 120, 143, 149, 168, 186, 188, 197, 198
Plauto, Tito Maccio 164
Plinio il vecchio (Gaio Plinio Secondo) 126, 130
Plotino 122
Plutarco 15, 78, 128-130, 147, 148
Policrate 30
Pollide 78, 79
Porfirio 121, 122
Posidonio 124, 125, 186
Prassitele 140
Proclo 107
Prosseno 44, 46
Pulcheria 194, 202

ibn-al-Qifti 112

Samio 53
Seneca, Lucio Anneo 83, 95, 128, 129
Senocrate 86, 99, 116, 117, 119, 149
Senofonte 22, 23, 26, 29, 36-60, 61, 66-69, 73, 79, 85, 89, 90
Seuthes 48
Silla, Fausto Cornelio 123, 124
Silla, Lucio Cornelio 123, 124, 134
Simmaco 163
Simone 210 n. 15
Simplicio 97, 111-113, 121
Sinesio di Cirene 196
Socrate 11-34, 36, 44, 45, 47-49, 58, 59, 64-69, 73-76, 80, 93, 94, 136, 138, 139, 202, 210 n. 15
Socrate scolastico 198, 201, 202
Sofocle (politico del IV sec. a. C.) 139, 140
Solone 70-72
Speusippo 86, 104, 105, 116, 119, 143
Strabone 123, 124, 134, 142-144

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Stratone di Lampsaco 141, 143, 145
Suida 201, 202

Teeteto 70, 73, 74
Temistio 97, 128, 148
Temistogene di Siracusa (*alias* Senofonte) 52, 53
Teodoro 70, 72-74
Teodosio il grande 191, 194
Teodosio II 194, 201, 202
Teofilo 100, 192-194
Teofrasto 128, 132, 138-143, 145, 150
Teone 112, 196, 200
Teopompo 115
Teopompo (*alias* Senofonte) 52, 53
Teramene 20-22
Theut 74
Timone di Fliunte 183
Tirannione 124, 134, 146
Tissaferne 48, 51, 54, 58, 59
Tolomeo di Lago 131
Tolomeo Filadelfo 193
Tolomeo, Claudio 148, 197
Tommaso d'Aquino 96, 97, 102, 113, 147
Trasibulo 35, 37, 40-43, 46, 69
Trasillo 18, 35
Trenta ("tiranni") 25-29, 31, 35-41, 44, 45, 50, 64, 67, 68, 76, 92, 93
Tucidide 14, 17, 90, 163, 179

Virgilio Marone, Publio 167, 178

Zenone 107

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Indice dei nomi moderni

Alighieri, Dante 55

Baronio, Cesare 214 n. 7
Bayle, Pierre 175
Bellarmino, Roberto 94
Borgia, Cesare (Duca Valentino) 94
Bouchard, Paul-Louis 161
Brecht, Bertolt 63
Bulgakov, Michail 27, 85

Cartesio (René Descartes) 189, 204, 205
Castro, Fidel 35
Cerniscevskij, Nicolaj Gavrilovich 114
Chanut, Pierre 205
Clay, Diskin 212 n. 41
Cristina di Svezia 204, 205

Diels, Hermann 183
Dupin, Ellies 195
Düring, Ingemar 212 n. 4

Einstein, Albert 183

Gassendi, Pierre 189, 214 n. 44
Gibbon, Edward 192-195, 214 n. 6
Goethe, Johann Wolfgang von 171

Hauptmann, Elizabeth 63
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 83
Huizing, Klaas 212 n. 39
Husserl, Edmund 191

Kubrick, Stanley 63

Lenin, Nikolaj (Vladmir Il'ic Uljanov) 94
Leopardi, Giacomo 172, 184

Macedo, Antonio 205
Machiavelli, Niccolò 93
Marx, Karl 83

Pies, Eike 205, 215 n. 18
Pies, Willem 205
Pietro il Grande 97

de la Ramée, Pierre (Petrus Ramus) 204
Robespierre, Maximilien 94
Ruffini, Edoardo 33
Russel, Bertrand 177

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 74
Schwob, Marcel 161
Stalin, Josif Vissarionovic 27, 85

Tapiró y Baró, José 161
Tinius, Johann Georg 131

Viogué, François 204, 205
Voltaire (François-Marie Arouet) 33, 34

Weigel, Helene 63
van Wullen, Johann 205

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Indice dei luoghi

Abido 15
Alessandria 100, 101, 103, 107, 111, 112, 126, 131, 140, 144, 191-193, 195, 196, 198-203
Anfipoli 36
Arginuse 18, 19, 24, 28
Asia 48, 49, 56, 61, 65, 107, 115, 118, 127
Asia minore 96
Asso 110
Atarneo 103-105, 107, 108, 110, 143
Atene 12, 14, 18, 24-27, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 44-46, 48, 49, 54, 56, 57, 62, 64, 67-69, 72, 73, 79, 81, 86, 93, 97, 103, 104, 110, 111, 116-121, 123-126, 130-133, 135, 136, 138-140, 143, 144, 150, 179, 203
Accademia 80, 81, 97, 99, 104, 110, 116, 119, 143, 144, 149
Liceo 14, 119, 125, 126, 135, 139, 140, 149, 150
Metroon 132
Odeon 40
Pireo 26, 28, 36, 38, 40
teatro di Dioniso 65
Attica 17, 28, 38, 62, 136, 139, 149

Babilonia 50, 126
Baghdad 50, 101, 103, 106
Balcani 98
Bisanzio 96, 97, 103, 106-108, 111, 194, 203
Bosforo 96, 194
Brabante 96

Calauria 137
Calcide 136, 137, 150
Calcidica 103, 104
Caucaso 55
Cheronea 78, 111, 116, 118, 119
Cirene 70, 72, 73, 80
Colofone 150
Corinto 57
Coronea 56
Costantinopoli v. Bisanzio
Crannon 135, 137
Cunassa 50

Decelea 17
Delfi 45
Delion 36, 61

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Edessa 107
Egina 78, 79, 135, 137
Egitto 64, 70, 100, 140, 144, 195
Eleusi 37-39, 41, 43, 44, 46, 68
Elide 56, 57
Enoanda 160
Eubea 136
Eufrate 48

Grecia 47, 56, 81, 96, 98, 111, 116, 118, 120, 135, 163
Gunde-Shapur 107

Illiria 98
Italia 70, 75

Lamia 135
Larissa 59
Leuttra 57
Libia 72

Macedonia 64, 97, 98, 103-105, 110, 116, 120, 121, 129, 130, 141
Mantinea 57
Megara 27, 67, 70
Mesopotamia 48, 50
Munichia 38, 137

Nicea 192, 215 n. 12
Nisibi 107
Nitria, deserto della 116, 117

Olimpia 56, 86
Olinto 81, 103, 104

Palestina 100, 103
Pergamo 133
Persia 54, 56, 60, 108, 109, 115, 117, 118, 203
Potidea 36
Praga 191

Roma 123, 124, 134, 176

Samo 18, 35, 149, 210 n. 26
Scepsi 110, 142, 144
Scillunte 56
Sicilia 17, 61, 75, 76, 78, 80, 88, 98
Siracusa 62, 75, 77, 81, 84, 88, 92
Siria 100
Skaptè Hyle 163
Sparta 14, 39, 44, 56, 57, 60, 61, 75, 81, 90, 92, 115
Stagira 97, 141

Tebe 27, 104, 119, 120, 135
Termopili 111, 127
Tessaglia 59, 64, 135
Tracia 103, 129, 163
Trezene 137
Troade 103, 110, 130, 142

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Indice dei passi citati

AGATIA
Storie
II, 28, 2 112, 212

AMMONIO
Commenti ad Aristotele
CAG IV, 3-5 112, 212

ANTIFONTE
fr. 67 Blass 15, 209

ARISTOFANE
Nuvole
1494-1504 11, 209

Uccelli
1024 131, 212
1046 131, 212

Rane
1431 25

ARISTOTELE
Costituzione di Atene
39 41
40, 4 43, 210
fr. 662 Rose (= T 23, Gigon) 147, 213
fr. 668 Rose 116, 212

ATENEO
I sofisti a banchetto
V, 214D 124, 133, 212, 213
XI, 496B 63, 210
XI, 505A 57, 210
XV, 696C 116, 212

CASSIO DIONE
LXXVII, 7 131, 212

MARCO TULLIO CICERONE
Lettere al fratello Quinto
II, 10 159, 213

Il fato
10, 22 174

CORNELIO NEPOTE
Vita di Attico
12 159, 213

CRIZIA
Sisifo
fr. 25 D.-K. 63, 211

DAMASCIO
Vita di Isidoro
77, 6-7 ed. Zintzen 198, 214
79, 24-25 198, 214
81, 7-8 203, 215

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

DEMOCARE
fr. 2 Müller (*Or. Att.*) 105, 212

DEMOSTENE
Orazioni
I, 4 118, 212
II, 23 118, 212
IV, 36 118, 212
VIII, 11 118, 212
X, 32 108, 212
XVIII, 235 118, 212

DIDIMO
Commento a Demostene
col. 5, ll. 53-55 108, 212
col. 6, ll. 22-38 116, 212

DIOGENE LAERZIO
Vite dei filosofi
II, 20 80, 211
II, 21 11, 209
II, 22-23 36, 210
II, 22 61, 210
II, 48 66, 210, 211
III, 3 61, 210
III, 5 65, 211
III, 6 64, 67, 211
III, 7 65, 211
III, 18 77, 211
III, 19 78, 211
IV, 6 99, 212
IV, 7 117, 212
IV, 8-9 117, 212
IV, 14 118, 212
V, 2 99, 211
V, 4 143, 213
V, 5 127, 128, 212
V, 7 116, 212
V, 9 136, 213
V, 12 120, 212
V, 38 140, 213
V, 51-52 140, 213
V, 62 145, 213
X, 2 150, 213
X, 3-8 186, 214
X, 3 152, 187, 213
X, 6 186, 214
X, 7 152, 213
X, 9 187, 214
X, 10 151, 213
X, 21 145, 152, 213
X, 27 179, 214
X, 88-89 154, 213
X, 121[b] 179, 214 nn. 33 e 37
X, 122 151, 213
X, 123 189, 214
X, 124-125 169, 214

DIONIGI D'ALICARNASSO
Epistola ad Ammeo
5 137, 213

ELIANO
Storia varia
II, 30 65, 211
III, 19 99, 211
III, 36 136, 213

EURIPIDE
Ifigenia in Tauride
v. 1193 64

EUSEBIO
Preparazione al Vangelo
XV, 15 (p. 793) 115, 212

FILOSTORGIO
Storia ecclesiastica
VIII, 9 (p. 111 ed. Bidez) 200, 214

FOZIO
Biblioteca
40 199

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Questioni ad Anfilochio
137-147 212

AULO GELLIO
Notti Attiche
XIV, 3 57, 210
XX, 5 122, 148, 212, 213

GIOVANNI MALALA
Cronaca
XIV (533-36) 202, 215
XVIII, p. 491 Bonn [a. 562] 113, 204, 212, 215

GIROLAMO
Cronaca
s. a. 94/3 160, 213

LATTANZIO
La creazione divina
6, 1 188, 214
La collera divina
8 188, 214

LISIA
fr. 30 Gernet-Bizos 15, 209

LUCIANO
Alessandro
38 189, 214

LUCREZIO
La natura
I, 62-70 184
I, 102-103 170
I, 136-145 153, 213
I, 958-964 153
I, 975-981 154
II, 7-36 165, 213
II, 180-181 (= V, 198-199) 184, 185
II, 217-224 157, 173
II, 221-224 173, 214
II, 228 157, 173, 213
II, 238-242 157, 213
II, 240-242 173, 214
II, 251-254 174
II, 255 180
II, 256-260 180
II, 261 180
II, 266 181
II, 269 181
II, 270 181
II, 284-287 181
II, 285 181
II, 286 181
II, 292 156, 213
II, 294-307 158
II, 377-380 158
II, 478-521 158
II, 830-920 158
II, 1052-1057 155
III, 3-6 153, 213
III, 31-40 169
III, 33 174, 180
III, 99 182
III, 102-103 182
III, 106-107 182
III, 117 182
III, 179-180 181
III, 182-188 182
III, 912-915 171
III, 933-938 172, 214
III, 950-951 172, 214
III, 995-997 165, 213
III, 998 165, 213
III, 1040-1041 162
IV, 1030-1287 178
IV, 1037-1191 162
IV, 1121-1191 178
IV, 1177 178
V, 91-145 158
V, 153-155 177, 214

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

V, 235-350 158
V, 351-379 158
V, 1110-1114 166, 213
V, 1123-1124 166, 213
V, 1129-1130 167, 213
V, 1131-1133 167, 213
V, 1172-1193 177, 214
V, 1198-1201 177
V, 1233 175
V, 1233-1235 175, 214
V, 1344-1346 155
VI, 806-810 163

OMERO
Iliade
XVIII, 95 127

ORIGENE
Contro Celso
I, 380 136, 213

OROSIO
Contro i pagani
VI, 15, 32 194, 214

OVIDIO
Amori
I, 15, 23-24 177, 214

PLATONE
Apologia
20E-21A 30, 210
32D-E 29, 210
33A 151, 213
36A 34

Teeteto
147D 73, 211
148B 74, 211
201D-E 74, 211
203A 74, 211

Simposio
174A-B 12, 209
174D 12, 209
175E 62
212C-D 13, 209
212E 13, 209
218D 209
219B-D 16, 209
223D 14, 209

Crizia
108B 65, 211

Leggi
III, 694C-D 58, 210
VII, 803B 83, 211
XII, 942D 91, 211

Settima lettera
324D 26, 210
324E 27, 210
325C 31, 210
326A-B 76, 211
326B 75, 211
326D 77, 211
327A 77, 211
327B 77, 211
327E-328A 82, 211
328B 82, 211
328C 82, 211
328E 83, 211
329A 83, 211
329D 85, 211
330A 85, 211
330D 87, 211
334C-D 88, 211
334D 89, 211
341B-C-D 87, 211
350C-D 86, 211

Ottava lettera
354B 90, 211

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

PLINIO IL VECCHIO
Storia naturale
VIII, 44 126, 212
XXX, 53 130, 212

PLUTARCO
Silla
26 124, 212

Alessandro
7 147, 213
55, 7 129, 212
77 130, 131, 212

Demostene
20, 4-5 109, 212

Dione
5 78, 211

POLLUCE
IX, 42 139, 213

PORFIRIO
Vita di Plotino
24 122, 212

POSIDONIO
fr. 36, 53 Jacoby 124, 133, 212, 213

SENECA
L'ira
3, 15, 4 95, 211

Questioni naturali
VI, 23, 3 129, 212

SENOFONTE
Anabasi
I, 10, 2-3 51, 210
II, 1, 12-13 52, 210
II, 6, 21-29 58, 210
III, 1, 4 44, 210
III, 1, 7 45, 210
V, 3, 7-13 57, 210
V, 3, 7 48, 210
VII, 7, 57 49, 210

Elleniche
I, 7, 7 20, 209
I, 7, 8 20, 209
I, 7, 11 20, 209
I, 7, 12 20, 24, 209
I, 7, 14 21, 209
I, 7, 15 21, 24, 209
I, 7, 34 22, 209
II, 4, 6 40, 210
II, 4, 8-10 38, 210
II, 4, 24 39, 210
II, 4, 26 40, 210
II, 4, 41 42, 210
II, 4, 43 43, 210

Memorabili
I, 1, 11 58, 210
I, 2, 29-30 68, 211
I, 2, 33-38 29, 210
I, 2, 40 23, 209

SIMPLICIO
Commento ad Aristotele (Sul cielo)

CAG VII, 506, 11 126, 212

SOCRATE SCOLASTICO
Storia ecclesiastica
VII, 15 198, 201, 214-215

STRABONE
XIII, 1, 54 p. 608 123, 134 142, 212, 213

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

TAZIANO
Contro i Greci
2, p. 2, 23 Schurtz (= *PG* VI, 808) 128, 212

TEMISTIO
Orazioni
7, 94A (p. 112, 13 Dindorf) 128, 212
10, 130A (p. 155, 6 Dindorf) 128, 212

TIMONE DI FLIUNTE
fr. 51 Diels 183

TUCIDIDE
VI, 15 14, 209
VI, 60, 1 17, 209

PUBLIO VIRGILIO MARONE
Eneide
VI, 851 167

VITA DI TOLOMEO
10 (= Düring p. 343, 45d) 136, 213

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Indice

Un mestiere pericoloso

Socrate ovvero l'infallibilità della maggioranza 11
L'esule: vita randagia del cavaliere Senofonte 35
Platone e la riforma della politica 61
Aristotele uno e due 96
Epicuro e Lucrezio: il senso degli atomi 148
Un mestiere pericoloso 190
Note 207

Indici

Indice dei nomi antichi 219
Indice dei nomi moderni 224
Indice dei luoghi 226
Indice dei passi citati 228

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3